# Schiller-Schriften

von

**Kuno Fischer.**



Zweite Reihe.

3. Schiller als Philosoph. Erstes Buch.
Die Jugendzeit. 1779—1789.
4. Schiller als Philosoph. Zweites Buch.
Die akademische Zeit. 1789—1796.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1892.

# Schiller-Schriften

von

Kuno Fischer.

3.

# Schiller als Philosoph.

Von

**Kuno Fischer.**

Zweite neubearbeitete und vermehrte Auflage.

In zwei Büchern.

Erstes Buch.

**Die Jugendzeit. 1779–1789.**

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

# Vorwort.

In dem Jubiläumsjahre der Universität Jena hatte ich ein aus Vorträgen entstandenes Buch veröffentlicht, das den Ideengang und die Bedeutung derjenigen Schriften darstellte, welche Schiller als kantischer Philosoph und Professor in Jena verfaßt hatte. Die philosophischen Schriften aus seiner früheren Zeit wurden nicht oder kaum erörtert, weshalb der Titel „Schiller als Philosoph“ für den Inhalt des Buches zu weit war. Nachdem mein Werk viele Jahre auf dem Markte gefehlt hat, soll es jetzt in neuer Gestalt und in der Voll-

ständigkeit erscheinen, die dem Titel entspricht. Nunmehr zerfällt es in zwei Bücher.

Das erste ist nicht blos neu bearbeitet, sondern neu. Es beginnt mit einer Uebersicht des Ganzen und umfaßt die philosophischen Schriften Schillers aus seinen Jugend- und Wanderjahren, während die erste meiner neuen Schillerschriften die poetischen Selbstbekenntnisse eben desselben Zeitraums enthielt. Der philosophische Ideengang Schillers ist, wie der dichterische, das Abbild seiner persönlichen Entwicklung, und man könnte die Urkunden desselben sehr wohl als die philosophischen Selbstbekenntnisse bezeichnen, die mit den poetischen Hand in Hand gehen und fortschreiten, bis sich beide am Ziele der Wanderjahre in dem Gedicht: „die Künstler" vereinigen und vollenden.

Nur auf dem Wege der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung läßt sich das richtige Verständniß der philosophischen Briefe, des Geistersehers mit seinem philosophischen Gespräche und der Künstler

gewinnen. Nur wenn man diese Dichtung in die Schichten ihrer Bestandtheile zerlegt und ihrer Entstehung gemäß aus denselben zusammensetzt und reconstruirt, d. h. durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode läßt sich das schwierige Werk völlig erklären. Nur aus dem Zeitpunkte, der es hervorgerufen hat, erhellt seine wahre Bedeutung.

Zwei Gedichte begrenzen den Zeitraum, der im engeren Sinn die philosophische Periode Schillers genannt wird: vor dem Eingange stehen „die Künstler", vor dem Ausgange „Ideal und Leben". Mit dem ersten Gedicht hat sich Schiller in seine akademische und kantische Periode gleichsam hineinphilosophirt, mit dem zweiten aus ihr wieder herausgedichtet. Diese Periode ist das Thema des zweiten Buchs. Wir haben das letzte Decennium des neunzehnten Jahrhunderts begonnen und feiern, indem wir die Werke seiner akademischen Zeit darstellen, das säculare Andenken Schillers als Philosophen.

Als ich vor Jahren darüber schrieb, gab es noch keine historisch-kritische Ausgabe der Werke Schillers, und noch später als diese erschien der wiederaufgefundene Theil seiner „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ in ihrer Urform. Daher bedarf mein Werk in diesem zweiten Theil einiger Nachbesserungen und Erweiterungen, wie sie der heutige Zustand der Schillerforschung verlangt und ermöglicht.

Heidelberg, im Mai 1891.

**Kuno Fischer.**

# Inhalt.

## I. Einleitung und Uebersicht.

### 1. Die Philosophie in der neuen Litteratur.

Unsere neue poetische Nationallitteratur ist von Anbeginn kritisch und philosophisch gerichtet. Eine Tochter der Renaissance, wie die neueuropäische Litteratur überhaupt, ist sie aus dem Nachdenken über die vorbildlichen Werke der Dichtung, aus der Nachahmung der Alten in der neuhochdeutschen Schriftsprache, worin Luther die Bibel übersetzt hatte, und aus der Umgestaltung der Philosophie hervorgegangen, die ihre neuen Grundlagen in England, Frankreich und Holland entwickelt hatte, bevor sie in Deutschland hervortrat. Auf dem Uebergange vom 17. ins 18. Jahrhundert erschien Leibniz, der Universalphilosoph der neuen Zeit, mit seiner Lehre von dem Stufenreiche der Krafteinheiten (Monaden) oder vorstellenden Kräfte,

deren abgestufte Ordnung er die Weltharmonie nannte, die in Gott vorherbestimmt, im Ursprunge der Dinge angelegt sei und sich im Universum entfalte. Wie sich die Monaden zur Materie, die vorstellenden Kräfte zu den bewegenden, die Seele zum Körper, Gott zum Weltall verhalte: das waren nun die Grundfragen und fortwirkenden Themata der von Leibniz hervorgerufenen deutschen Philosophie.

Er selbst hatte es unterlassen, seine Ideen systematisch auszuarbeiten; er hatte die Vorzüge der deutschen Sprache, „dieser Haupt- und Heldensprache“, wohl zu würdigen, aber nicht zu brauchen verstanden und seine Werke lateinisch und französisch geschrieben. Dem sächsischen Philosophen folgte der schlesische, dem genialen Kopfe das schulgerechte Talent. Christian Wolff erwarb sich das große Verdienst, die leibnizische Lehre in ein wohlgeordnetes, umfassendes, helles Lehrgebäude verwandelt und dieses auch in deutschen Lehrbüchern in einer gesäuberten, einleuchtenden Sprache dargestellt zu haben. Er wußte dasselbe so einzurichten, daß es dem natürlichen Bewußtsein zugänglich und wohnlich erschien. Deshalb hatte er die bestehenden

Gegensätze zu versöhnen, die Metaphysik mit der Erfahrung zu befreunden, die Streitfragen und Widersprüche innerhalb der metaphysischen Systeme auszugleichen gesucht; er ließ die Grundwahrheiten gelten, die jedem natürlichen Bewußtsein einleuchten, und vermied die Folgerungen, die jedem natürlichen Sinn widerstreiten: er bejahte mit Descartes den Gegensatz zwischen Seele und Körper, ohne die Empfindungen der Thiere in Abrede zu stellen; er bejahte mit Spinoza den mechanischen Causalzusammenhang der Dinge und die Nothwendigkeit der mathematischen Beweisführung, ohne darum die Zwecke zu verneinen; er bejahte mit Leibniz die Stufenordnung der Dinge, ohne alle Wesen für Monaden und die vorstellenden Kräfte für allgegenwärtig zu halten. Niemals ist eine eklektisch gesinnte Philosophie so systematisch und schulmäßig ausgeführt worden, als die Lehre Wolffs in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Mit ihrer siegreichen Ausbreitung gelangte die Führung der Philosophie an den gesunden Menschenverstand, dessen Aussprüche deutlich zu vernehmen es keinen anderen Weg gab als den der unbefangenen, eindringenden Selbstbeobach-

tung, der erfahrungsmäßigen Seelenkunde, die als „empirische Psychologie“ Wolff bereits in sein Lehrgebäude eingeführt hatte. Dieses natürliche Licht, das jeder gesunde Verstand in sich trägt, soll alle erleuchten, so ungetrübt, klar und offen wie möglich. Aus der Schulphilosophie wird demnach Weltphilosophie, „Weltweisheit“, Aufklärung, die nicht mehr in die Wände der Schule und Lehrbücher einzusperren, sondern in den Formen der geselligen Unterhaltung, in Briefen, Gesprächen, Essays zu verbreiten und mitzutheilen ist. Wir sehen die Richtung vor uns, die unsere Lessing, Mendelssohn, Abbt, Engel, Garve u. a. genommen haben.

Die Wege der englischen und deutschen Philosophie, die noch in Locke und Leibniz einander zuwidergelaufen waren, neigen sich jetzt einander zu. Mendelssohns erste Schrift entsprang aus dem Bestreben, dem Vorbilde Shaftesburys nachzueifern, wozu ihn Lessing angespornt hatte, der jene Erstlingsschrift auch in die Litteratur einführte. Nachdem in Berkeley, Hume und den französischen Materialisten der Sensualismus seine letzten Ergebnisse ausgesprochen hatte, trat ihm

Thomas Reid, der Stifter der schottischen Schule, entgegen und erklärte den «common sense» für die allein sichere Grundlage und Richtschnur der Philosophie. Unsere natürlichen Ueberzeugungen von der Wirklichkeit der Außenwelt und der Wesenheit des eigenen Ichs, von der Causalität alles Geschehens und dem moralischen Werth unserer Gesinnungen und Handlungen seien unumstößliche Wahrheiten, die keinerlei Idealismus, Skepticismus und Materialismus wegreden könne. Diese Wahrheiten seien nicht erst zu begründen, sondern vielmehr Grundthatsachen von fundamentaler Gewißheit. Dies war den deutschen Wolffianern und Aufklärungsphilosophen aus der Seele gesprochen. Als ein wichtiges Zeugniß ihrer Geistesverwandtschaft mit der Edinburgher Schule nenne ich Garves Uebersetzungen der Werke schottischer Moralphilosophen, wie des Adam Ferguson und vor allem des Adam Smith.

Welchen maßgebenden Einfluß Philosophie und Kritik in unserer neuen Litteratur ausgeübt haben, lehrt die Geschichte der letzteren. Ihre Wendepunkte und Fortschritte bis zu den Tagen Goethes sind durch Werke bezeichnet, die nicht aus der Dicht-

kunst hervorgehen, sondern über dieselbe handeln. Die Poesie wird von der Poetik geleitet. Opitzens Buch „von der deutschen Poeterei" (1624), neunzig Jahre nach Luthers vollständiger Bibelübersetzung, gilt als der Anfang der neuen Zeit: er lehrt die Nachbildung der Alten nach dem Vorbilde der Niederländer. Gottscheds „Kritische Dichtkunst" (1729), die einen neuen Wendepunkt bezeichnet, lehrt die Nachahmung der Alten nach dem Vorbilde der Franzosen. Der Streit der Schweizer wider Gottsched gilt mit Recht für eine folgenreiche Begebenheit: Bodmers „Kritische Abhandlung vom Wunderbaren in der Poesie" und Breitingers „Kritische Dichtkunst" eröffnen diesen Kampf im Jahre der Thronbesteigung Friedrichs des Großen. Erst in Klopstock erscheint statt der Poetik die Poesie. Lessing ist Philosoph, Kritiker und Dichter zugleich und vereinigt die Thätigkeiten beider so vollkommen, daß in fruchtbarer Wechselwirkung eine die andere aus sich hervorgehen läßt. Der Dichter erleuchtet den Kritiker und umgekehrt. Seiner Abhandlung über das bürgerliche Trauerspiel nach englischem Vorbilde folgt Sara Sampson, seinen Litteraturbriefen, die das Drama aus nationalem

Stoff nach den unmittelbaren Vorbildern der Griechen und des Shakespeare verlangen, folgt Minna von Barnhelm, der Hamburger Dramaturgie Emilie Galotti, dem Anti-Goeze Nathan der Weise. Ein halbes Jahrhundert ist seit Gottscheds kritischer Dichtkunst verflossen.[1]

Wissen, was man thut, und thun, was man weiß: darin besteht die classische Uebereinstimmung der Theorie und der Praxis, für welche in dem Gebiete des künstlerischen und poetischen Handelns kein größeres Beispiel sich findet als Lessing. Die Philosophie ist in die neue Litteratur dergestalt eingedrungen und mit der poetischen verschwistert, daß man unmöglich diese ohne jene verstehen, geschweige lehren kann. Dies gilt von der neueuropäischen Litteratur insgesammt, ganz vorzüglich von der deutschen und zwar bis zum heutigen Tag.

### 2. Die Philosophie in Württemberg.

Gottscheds Poetik war aus Wolffs Schule hervorgegangen. Einer der frühsten und eifrigsten Wolffianer, Schillers Landsmann, nicht Zeitgenosse, war G. B. Bilfinger, der von der Mathematik zu

[1] Siehe mein Werk: Lessing als Reformator der deutschen Litteratur. Th. I. S. 56 ff.

Wolffs Lehrbüchern, von diesen zu Wolff selbst nach Halle gekommen war und, ganz erfüllt von dem Meister, seiner Lehre und Lehrart, nun als der erste die neue Philosophie in Württemberg an der Landesuniversität zu Tübingen lehrte (1724); sie erhielt von ihm den Namen der „Leibniz-Wolffischen". Er wurde von dem Herzog Karl Alexander hochgeschätzt und gehörte eine Zeit lang zu seinen Rathgebern, bis das Regiment des Juden Süß ihn verscheuchte. Sein Einfluß im Vormundschaftsrathe hat es bewirkt, daß der junge Herzog Karl Eugen während der drei letzten Jahre seiner Unmündigkeit in Berlin unter den Augen des philosophischen Königs erzogen wurde, der gleich in den ersten Tagen seiner Regierung die Rückberufung Wolffs mit großsinnigem Eifer betrieben hatte.

Die Saat der Philosophie, welche Bilfinger ausgestreut, war in Württemberg aufgegangen, lange bevor hier die ersten Keime der Dichtung sich regten. Karl Eugen hatte in dem Unterrichtsplane seiner Militärakademie den philosophischen Wissenschaften eine übermäßige Ausdehnung angewiesen und dafür Sorge getragen, daß dieser

Unterricht durch die besten Lehrer ertheilt wurde; er berief zu diesem Zwecke die Tübinger Professoren Böck und nach ihm Ploucquet, die philosophische Zierde des Landes, recht eigentlich den Repräsentanten der Leibniz-wolffischen Philosophie, der, wie Bilfinger, von der Mathematik zu Wolffs Philosophie, dann zu diesem selbst sich gewendet und dessen Vorlesungen in Marburg gehört hatte. Sein Thema und Verdienst war die Ausbildung der logischen Evidenz und Methode. In einem Punkte hatte er mit Bilfinger gar nichts gemein, denn er war das völlige Gegentheil eines Hof- und Staatsmannes.

Obwohl Böck und Ploucquet in den Jahren 1775—78 Schillers Lehrer gewesen sind, so läßt sich nicht sagen, ob und welche Art der Anregung er ihnen zu danken gehabt. Der stärkste Einfluß auf ihn und seine Freunde ist von dem jugendlichen Fried. Jak. Abel ausgegangen, dessen höchst lebendige Vorträge Schiller in den letzten Jahren seiner Schulzeit (1778—80) gehört hat. Der Standpunkt dieses trefflichen Mannes lag in der Richtung der deutschen Aufklärungsphilosophie im Bunde mit der schottischen Schule, er nahm die

Wege, die innerhalb der Leibniz-wolffischen Philosophie zu Mendelssohn und Garve geführt hatten; er suchte den philosophischen Unterricht encyklopädisch und stufenmäßig zu ordnen und verfaßte auf den Wunsch des Herzogs schon im Jahre 1773 den „Entwurf zu einer Generalwissenschaft der Philosophie und des gesunden Menschenverstandes zur Bildung des Geschmacks, des Herzens und der Vernunft". Schon aus diesen Umrissen erkennt man, daß der Unterricht, den er begründete, sich nicht in trockenen Beweisführungen ergehen, sondern durch Menschenkenntniß und Sittenlehre an der Hand des Lebens und der Dichter auf die Gemüther einwirken wollte. Unter den philosophischen Lehrern der Militärakademie gab es keinen größeren Gegensatz als Ploucquet und Abel.

Der Herzog, der nach seiner Lebensgaloppade den Liebhaber der Weisheit spielte, ließ gern seine Eleven Festreden über Gemeinplätze halten, die er selbst wählte und aufgab; in seinen eigenen gefiel er sich darin, über Tugend und Glückseligkeit zu philosophiren, wobei er die einfachsten Dinge durch gezierten und labyrinthischen Wortschwall verdunkelte. Schillers Festreden in der Militäraka-

demie sind bei ihrer Abhängigkeit von dem vorgeschriebenen Thema und dem pomphaften Anlaß nicht für philosophische Versuche zu nehmen.[1]

### 3. Schillers philosophischer Entwicklungsgang.

Die Triebe zur Selbstbetrachtung und zur Selbstschilderung stammen aus dem innersten Wesen der Persönlichkeit als ihrer gemeinsamen Wurzel: dieser hat unsern Schiller zum Dichter gemacht, jener zum Philosophen. Die Selbstbeobachtung war der philosophische Trieb des Zeitalters, und es bedurfte nur geringer Anregungen von außen, um denselben in Schiller zu wecken und in höchst energische Thätigkeit zu setzen. Er war als Philosoph vielleicht in noch höherem Grade Autodidakt, d. h. unabhängig von greifbaren Vorbildern, denn als Dichter. Im Rückblick auf die Anfänge seiner philosophischen Betrachtungen bekennt er selbst: „Ich bin arm an Begriffen, ein Fremdling in manchen Kenntnissen, die man bei Untersuchungen dieser Art als unentbehrlich voraussetzt. Ich habe keine philosophische Schule gehört und wenig gedruckte Bücher gelesen“.

[1] Meine Schrift: Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. S. 142—146.

Soweit sein philosophischer Entwicklungsgang sich in Schriften beurkundet hat, umfaßt derselbe achtzehn Jahre (1779—96); er beginnt in dem vorletzten Jahre seiner Schulzeit in Stuttgart und endet mitten in der akademischen Muße zu Jena, nachdem Schiller in Folge einer Krankheit die Lehrthätigkeit schon für immer eingestellt hatte.

Die erste Periode fällt in die Jugend- und Wanderjahre (1779—89), deren innere Geschichte wir in der Reihe seiner dichterischen Selbstbekenntnisse dargestellt haben. Die Frucht der Schule sind zwei aus dem Studium der Philosophie und Medicin entsprossene Abhandlungen, die als Probeschriften zum Zweck der Entlassung aus der Akademie verfaßt wurden. Die erste hieß „Philosophie der Physiologie" und mußte nach dem Urtheile der Lehrer und der Entscheidung des Herzogs vom 13. November 1779 ungedruckt bleiben. Die zweite gebilligte Dissertation „über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" hat Schiller dem Herzog gewidmet und in dessen Gegenwart den 14. December 1780 vertheidigt. Sie war das erste Werk, welches er selbst herausgab.

Von den Gedichten der Anthologie sind die philosophisch bedeutsamsten die Freundschaft und die Lauraoden. Da ich ihren Inhalt ausführlich erörtert habe, so darf ich ihn hier als bekannt voraussetzen. Dasselbe gilt von dem „Spaziergang unter den Linden".[1]

Während seines Zusammenlebens mit Körner in Dresden entstehen die „Philosophischen Briefe". Das letzte seiner Wanderjahre (Mai 1788 bis Mai 1789) bringt drei philosophische Werke: die „Briefe über Don Karlos", das philosophische Gespräch im zweiten Buche des Geistersehers und das philosophische Gedicht „Die Künstler".

Die ersten Proben seiner kritischen Thätigkeit liefern die Recension des Schwäbischen Musenalmanachs und die Selbstrecension der Räuber, die letzte innerhalb der genannten Zeit ist seine Beurtheilung des Goetheschen Egmont in der Allgemeinen Litteratur-Zeitung (September 1788). Zu seiner kritischen Thätigkeit gehören zwei dramaturgische Abhandlungen: ein Aufsatz im Wirtembergischen Repertorium „über das gegen-

[1] Ebendas. Cap. III. und IV. 1—7. S. 41—67. Cap. V. 3. S. 72—78.

wärtige deutsche Theater" und die Rede, die Schiller als Mitglied der pfälzischen Akademie den 26. Juni 1784 in Mannheim gehalten hat: „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?"

Seine zweite philosophische Periode beginnt und endet in Jena. Erst nachdem die Jahre der historischen Studien und Werke im Wesentlichen beschlossen sind (1787—92), tritt sie in ihre volle Entfaltung (1792—96), von Kant erleuchtet und geleitet, nicht schülerhaft abhängig. Es giebt in der Lehre von dem Schönen und der Kunst, die Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft (1790) auf neue Grundlagen gestellt hatte, einen Punkt, wo sie der Erweiterung und Fortbildung bedarf, des Durchbruchs in die Welt der Erscheinungen. Diesen wichtigen, auch in der Geschichte der Philosophie ruhmwürdigen Fortschritt macht Schiller. Ich bezeichne das Jahr 1793 als die Epoche dieses Durchbruchs. Vorhergehen seine Betrachtungen „über den Grund unseres Vergnügens an tragischen Gegenständen, über die tragische Kunst, über das Erhabene und Pathetische, über Anmuth und Würde". Dann folgen seine philosophischen Meister-

werke: die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ und die Abhandlung über „naive und sentimentalische Dichtung“.

Es herrscht in dem Entwicklungsgange Schillers, in der Ordnung und Zeitfolge seiner Werke, in der Ausübung und Wechselwirkung seiner Thätigkeiten als Dichter, Geschichtsschreiber und Philosoph ein großartiger Zusammenhang von genialer und durchdachter Folgerichtigkeit. Seine erste historische Tragödie ist Don Karlos, in deren Hintergrunde der Aufstand der Niederlande erscheint. Sein erstes historisches Werk, welches dem Don Karlos auf dem Fuße nachfolgt, ist die „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung“. Freilich erscheint nur der erste Theil, der bis zu der Utrechtischen Vereinigung [1579] reichen sollte, aber mit dem Einzuge Albas in Brüssel endet. Sein zweites historisches Werk ist die „Geschichte des dreißigjährigen Krieges“ (1791 bis 1793), deren viertes Buch, das letzte der eigentlichen Erzählung, mit der Ermordung Wallensteins abschließt. Und sein zweites historisches Trauerspiel, das in den Jahren 1796—99 ausgeführt wurde, ist die Trilogie: „Wallensteins Lager“

„Die Piccolomini“ und „Wallensteins Tod“, die größte tragische Dichtung der Deutschen.

Da wir seiner kritischen Thätigkeit innerhalb der ersten Periode gedacht haben, so mögen aus der zweiten auch die beiden Recensionen der Gedichte Bürgers und Matthissons erwähnt sein, die in der Allgemeinen Litteratur-Zeitung der Jahre 1790, 1791 und 1794 erschienen sind.

Mit Ausnahme der Briefe über Don Karlos und des Gedichtes „Die Künstler“, welche beide in Wielands Deutschem Merkur veröffentlicht wurden, erschienen sämmtliche philosophische Schriften, die Schiller nach seinen Heimathsjahren verfaßt hat, in zwei von ihm gegründeten Zeitschriften: in der „Thalia“ (die als „Rheinische“ in Mannheim begonnen, dann ohne Beiwort in Leipzig fortgesetzt und als „Neue“ in Jena zu Ende geführt wurde 1785—93) und in den „Horen“, die Schiller in geschäftlichem Bunde mit Cotta, in geistigem mit Goethe herausgab (1795—97). Hier erschienen die Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen“ und die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“, sowie eine Reihe seiner gleichzeitigen philosophischen Gedichte.

## II. Die Philosophie der Physiologie.

### 1. Die Welt als göttliches Kunstwerk und der Endzweck des Menschen.

Von dieser seiner ersten Abhandlung, die Schiller in deutscher Sprache verfaßt und in fehlerhaftes Latein übersetzt hat, ist von dem deutschen Original in einer Abschrift von fremder Hand ein Bruchstück des ersten Abschnittes erhalten, welches mitten im Satze abbricht. Es sollte in fünf Abschnitten der Zusammenhang der drei Systeme des geistigen, ernährenden und zeugenden Lebens, zuletzt die Nothwendigkeit des Schlafes und des natürlichen Todes dargethan werden.[1]

Gleich in den einleitenden Sätzen begegnen wir einer Welt- und Lebensanschauung, die von den Specialfragen der Physiologie und gar erst der praktischen Medicin, der Berufswissenschaft des Verfassers, himmelweit abliegt. Die Welt ist ihm ein göttliches Kunstwerk, welches zu überschauen und zu erkennen die höchste Bestimmung des Menschen sei. In der Erfüllung dieses Endzwecks bestehe seine Vollkommenheit, darum auch seine

[1] Schillers sämmtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. (Stuttg. Cotta 1867—1876.) S. 74—94.

Glückseligkeit, die allein in einem harmonischen Weltzustande erreicht werden könne, worin die Menschenliebe herrsche und jeder die Vollkommenheit des andern zu fördern bestrebt sei. „Diese Vollkommenheit ist Ueberschauung, Forschung, Bewunderung des großen Planes der Natur.“ „Eine Seele“, sagt ein Weiser dieses Jahrhunderts, „die bis zu dem Grade erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im Ganzen vor Augen hat, ist die glücklichste Seele.“ Dieser weise Mann ist Ferguson in der Uebersetzung und Erklärung Garves.

2. Geist und Materie, Seele und Körper.

Unsere Erkenntniß der Dinge gründet sich auf die materiellen Eindrücke der Außenwelt. Wie aber kann die Materie auf den Geist wirken? Zur Auflösung dieser Frage sind drei Wege versucht worden: entweder ist der Geist auch materiell, oder er ist der Materie völlig entgegengesetzt, in welchem letzteren Falle die Uebereinstimmung beider entweder durch die vorherbestimmte Harmonie, zwei Uhrwerken vergleichbar, die auf denselben Punkt gehen, oder durch den unmittelbaren Einfluß der göttlichen Allmacht erklärt werden muß, die jedesmal die dem Eindruck entsprechende Vorstellung,

die der Vorstellung entsprechende Bewegung in uns hervorruft. Den ersten Standpunkt nehmen die Materialisten, den zweiten Leibniz, den dritten der Occasionalismus.

Schiller verwirft alle drei. Er verurtheilt den Materialismus: „Denken wäre also Bewegung. Unsterblichkeit wäre ein Wahn. Der Geist müßte vergehen. Diese Meinung, mit Gewalt ersonnen, die Erhabenheit des Geistes zu Boden zu drücken und die Furcht einer kommenden Ewigkeit einzuschläfern, kann nur Thoren und Bösewichter bethören; der Weise verhöhnt sie.“ Auch die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie läßt er nicht gelten, da sie allen wirksamen Zusammenhang zwischen der Innen- und der Außenwelt aufhebe. „So ist also die Welt ohne Absicht da. Freiheit und moralische Bildung sind Phantome. Meine Glückseligkeit ist Traum. Diese Meinung ist nichts als der witzige Einfall eines feinen Kopfes, den er selbst nimmermehr glaubt.“ Seine Einwürfe wider den Occasionalismus sind die des natürlichen Verstandes: „Jede meiner Vorstellungen ist also ein Wunder und widerspricht den ersten Naturgesetzen. Wunder verrathen einen Mangel im

Plane der Welt. Schwach, wie ein menschlicher Künstler, muß der Schöpfer an allen Orten helfen. Er ist trefflich, aber nicht vollkommen; er ist groß, aber nicht der Unendliche." [1]

Alle drei Standpunkte widerstreiten unleugbaren Grundsätzen und Thatsachen: der erste dem Wesen unseres Geistes, als welches in der Freiheit und Selbstständigkeit besteht, der zweite dem Endzwecke unseres Lebens, der die Glückseligkeit ist, der dritte dem Wesen Gottes.

3. Die Mittelkraft. Sinnesorgane und Denkorgan.

Wenn demnach die wechselseitige Einwirkung zwischen Geist und Materie zwar nothwendig, aber auf unmittelbarem Wege unmöglich ist, so muß es eine Zwischenkraft geben, wodurch sie stattfindet. Diese „Mittelkraft" ist das eigentliche Thema der Abhandlung. Dieselbe bestehe in der Nervenkraft, dem Fluidum, welches den Nervenkanal durchströmt

---

[1] Ebendas. I. S. 76 ff. — Die Folgerungen, welche Schiller aus der Lehre von der vorherbestimmten Harmonie zieht, um dieselbe zu widerlegen, sind keineswegs, wie Minor die Sache nimmt (Schiller I. S. 256), auf den Standpunkt Berkeleys zu deuten. Schon die Vergleichung der Seele und Materie, der Innen- und Außenwelt mit den

und ihm inwohnt, „einem unendlich feinen, einfachen, beweglichen Wesen", welches Haller „Nervengeist", Galenus „Lebensgeister" genannt hat. Alle diese Bezeichnungen sind dunkel. Die Nerventhätigkeit ist noch immer unbekannt und geheimnißvoll, daher auch die Nervenlehre „das Feld ist, auf dem schon mancher medicinische und metaphysische Don Quixote sich herumgetummelt hat und noch jetzt herumtummelt".

Damit nun die Mittelkraft den Verkehr zwischen Seele und Welt wirklich herstelle, bedarf sie wiederum zweier Mittelglieder: des einen zwischen ihr und der Welt, des anderen zwischen ihr und der Seele; jenes sind die Sinnesorgane, dieses das allgemeine Sensorium oder Denkorgan, das Instrument des Verstandes.

So verschieden nämlich die materiellen Kräfte sind, so verschieden sind auch die materiellen Ein-

---

beiden Uhrwerken, macht eine solche Erklärung unmöglich, da es nach Berkeley eine von der Vorstellung unabhängige Materie und Außenwelt gar nicht giebt. Das Gleichniß der Uhren stammt von Geulincx dem Occasionalisten (Meine Gesch. der neuern Philos. II. S. 379 ff.); die Lehre der vorherbestimmten Harmonie stammt von Leibniz. Ploucquet war ein Gegner gerade dieser Lehre.

drücke und darum die Richtungen der Mittelkraft gegen die Objecte, so verschieden müssen die Werkzeuge sein, wodurch sie die Eindrücke empfängt und in sich aufnimmt; daher muß die Einrichtung der Werkzeuge den Arten der Eindrücke entsprechen. Dazu dienen gewisse „Hülfs- und Schutzkräfte". Diese Einrichtung heißt „der Bau", die Verbindung der Mittelkraft und des Baues heißt „Organ". Solche Organe giebt es fünf, die in zwei Classen zerfallen, je nachdem das Object durch den Bau verändert oder nicht verändert wird: die Organe der ersten Classe sind die des Sehens, Hörens und Schmeckens (Auge, Ohr, Zunge), die der zweiten die Organe des Geruchs und Gefühls. In Ansehung des Auges sind die Membranen, die zur Herstellung der Gesichtseindrücke dienen, ein Beispiel der Hülfskräfte, die Augenlider und Augenbrauen eines der Schutzkräfte.

Da nach der Meinung Schillers die Empfindung oder sinnliche Vorstellung in den Sinnesorganen zu Stande kommt, so bezeichnet er die Sinne als „die vorstellenden Organe" oder den Sitz der Sensation. Demnach habe die Mittelkraft die sinnlichen Vorstellungen nur in das Sen-

sorium zu befördern, wo sie aufbewahrt werden. Haller hatte in seinem physiologischen Hauptwerke richtig gelehrt, daß die Eindrücke nicht in den Sinnesorganen, sondern erst im Centralorgan zu Empfindungen und Vorstellungen werden, also der „Nervengeist“ nicht die Vorstellung, sondern die Sinneseindrücke empfange und bis in das Sensorium fortpflanze. Wie aber Eindrücke fortbewegt werden können, ohne zerstört zu werden, fand Schiller so unverständlich, ja unmöglich, daß er der größten Autorität des Zeitalters recht jugendlich widersprach, noch dazu auf Kosten der Wahrheit. „Hier ist noch das Unbegreifliche, wie ein Eindruck in Bewegung kommt, daß er der Seele eine Vorstellung macht. Ein Eindruck in Bewegung? Ich kann dies nicht weiter auseinandersetzen, wenn ich meinem Leser nicht das Denken absprechen will. Freilich ist es wahr, daß mancher vermeiden wird, darüber zu denken, um die Blöße seiner Meinung nicht sehen zu dürfen und den Anker seines Verstandes in diesem sternlosen Meer nicht vollends zu verlieren. Aber wie Haller so auf der Oberfläche schweben konnte, das begreif' ich nicht. Haller ist zu groß, als daß er durch diesen

Irrthum verlöre. Quandoque bonus dormitat Hallerus." Dieser Ausfall wurde in den Urtheilen der Lehrer mit Recht übel vermerkt.[1]

„Vermittelst dieser fünf Organe hat die materielle Natur freien offenen Zugang zu der geistigen Kraft. Die äußeren Veränderungen werden durch sie zu inneren. Durch sie wirft die äußere Welt ihr Bild in die Seele zurück. Und dies ist nun der erste Grundpfeiler des geistigen Lebens: Vorstellung. Vorstellung ist nichts anderes als eine Veränderung der Seele, die der Weltveränderung gleich ist, und wobei die Seele ihr eigenes Ich von der Veränderung unterscheidet. Ich bin also in dem Augenblick ganz dasselbe, was ich mir vorstelle, und nur die Persönlichkeit trennt mein Ich von demselben und lehrt mich, daß es eine äußere Veränderung ist."

Die Veränderungen in der materiellen Welt vergehen und wechseln, desgleichen die Sinneseindrücke und Sensationen, die Veränderungen des Nervengeistes und die Vorstellungen. Diese letzteren aber müssen aufbewahrt bleiben und fixirt werden, wenn

---

[1] Ebendas. I. S. 71 ff. § 10. S. 90.

es zum Denken und zur Geistesthätigkeit kommen soll. Die Aufbewahrung geschieht im Sensorium. Hier ruht „die große Welt, im Kleinen bezeichnet“, hier ist sie dem Verstande gegenwärtig, daher die Seele, wenn ihr ein Sitz zugeschrieben werden soll, in diesem Organe wohnt. Dieser Mikrokosmus besteht in den Bildern und Zeichen der Dinge: das sind „die materiellen Ideen“, der Gegenstand des materiellen Denkens oder der Phantasie, der Stoff des geistigen Denkens oder der Verstandesthätigkeit.

Die materiellen Ideen können der Seele nicht alle, nicht immer, nicht in demselben Grade der Stärke und Lebhaftigkeit gegenwärtig sein; sie schlummern und müssen wieder belebt und hervorgerufen werden: eine weckt die andere, ihr nach Zeit und Ort oder Wirkung verwandte. Diese unwillkürliche Association soll durch die Mechanik des Denkorgans geschehen.

Indessen unterliegt die Lehre von dem Ursprunge und der Association der materiellen Ideen unauflöslichen Schwierigkeiten. Weder aus den Sinneseindrücken noch aus der Bewegung des Nervengeistes noch aus den Schwingungen der

Hirnfibern läßt sich dieser Ursprung genügend erklären. Daß Bonnet in seiner Analytik der Seelenvermögen alle drei Ansichten zu combiniren versucht hatte, bewog unsern jungen Philosophen zu einem hitzigen und schon durch seinen Teutonismus verfehlten Ausfall. „Mit unverzeihlichem Leichtsinn hüpft der französische Gaukler über die schwersten Punkte dahin, legt Dinge zu Grund, die er niemals beweisen kann, zieht Folgen daraus, die kein Mensch, außer einem Franzosen, wagen kann. Seine Theorie mag seinem Vaterlande gefallen, aber der schwerfällige Deutsche entrüstet sich, wenn er den Goldstaub weggeblasen und unten nichts als Luft sieht." Nun war Bonnet nicht einmal ein Franzose, sondern, wie Rousseau, ein Bürger Genfs! — Auch vermag die Mechanik des Denkorgans nicht die Association der Ideen zu erklären, weil jene bestimmt und gleichförmig, diese dagegen unendlich mannichfaltig und veränderlich ist: daher der Mechanismus, der die materiellen Ideen associirt, sich nicht auffinden läßt. „In der That, ich habe den Kitzel nicht, und finde es meiner Ansicht gemäßer, Theorien umzustürzen als neue und bessere zu schaffen oder schaffen zu wollen.

Thue ich das, so wäre nicht erst ein Abdera nöthig, um mir mit Nieswurz aufzuwarten.“ [1]

Unsere unwillkürliche Ideenassociation, wie immer dieselbe zu Stande kommen möge, liefert den Denkstoff und leitet die Verstandesthätigkeit, welche selbst den Willen leitet. Dadurch würde die Willensfreiheit gefährdet oder aufgehoben sein, wenn nicht die Seele einen thätigen Einfluß auf das Denkorgan ausübte. Dieser völlig unabhängige und spontane Einfluß ist eine freie Willensthat und besteht in der Aufmerksamkeit, die sich auf den Denkstoff als das gegebene Vorstellungsmaterial richtet und die vorhandenen Verknüpfungen ändert; sei es, daß sie neue Verbindungen schafft, d. h. dichtet, oder daß sie die vorgefundenen auflöst und Theile derselben hervorhebt, d. h. absondert oder abstrahirt; sei es, daß sie die neuen Ideen dem Denkorgane einprägt, d. h. sich wiedererinnert, oder daß sie gewisse Ideen erleuchtet, verstärkt und dadurch in Willensrichtungen verwandelt. Auf diese Weise geschieht es, daß wir durch die Aufmerksamkeit dichten und abstrahiren, uns wiedererinnern und wollen.

---

[1] Ebendas. I. § 8. S. 83—87, § 9. S. 90.

Nun erst leuchtet ein, wie sich die Seele, d. i. Verstand und Wille, zu dem Denkorgane verhält. Dieses ist von dem Verstande abhängig bis auf die Sensation, die unabhängig von dem letzteren stattfindet; der Verstand ist vom Denkorgane abhängig bis auf die Aufmerksamkeit, die unabhängig von ihm entspringt. Diese selbst ist That des Willens, der die Vorstellungen bis zu dem Grade erhöht und belebt, daß sie als Motive wirken. Daher ist zwischen dem ersten und zweiten Willen wohl zu unterscheiden: jener ist frei, dieser dagegen determinirt. Die Willensfreiheit verneinen heißt den ersten Willen mit dem zweiten verwechseln. Eine solche Verwechselung hat den Streit über die Freiheit verursacht.[1]

Die Seele empfindet nicht blos die Eindrücke der Außenwelt, sondern auch ihre eigenen Zustände. Je nachdem diese bestellt sind, wohl oder übel, sind unsere Empfindungen angenehm oder schmerzhaft. Die letzteren verkünden einen der Verbesserung bedürftigen Zustand und treiben darum zu einer die Verbesserung erzielenden Thätig-

[1] Ebendas. I. § 10. S. 90—93.

keit. Zu den angenehmen Empfindungen gehören die ergötzlichen, darunter die des Schönen, zu den unangenehmen die widerwärtigen, darunter die des Häßlichen.

Wir stehen vor der Frage, was die ästhetischen Gefühle in unserem Seelenleben gelten und was dieselben zu unserer Vollkommenheit beitragen? Hier aber ist der Punkt oder vielmehr das Komma, wo unser Abschnitt endet. Wir sehen mit Interesse den jungen Candidaten der Medicin ein Thema berühren, das zehn Jahre später die Gedanken des großen Dichters so mächtig bewegt hat. Diese Fragen zu ergründen, vertiefte er sich nachmals in die kantische Philosophie.

## III. Die menschliche Natur, die thierische und geistige.

### 1. Der Zusammenhang beider.

Die bekannten Verse Ovids, die Schiller zum Motto seiner zweiten Abhandlung genommen hat, bezeichnen den Sinn, in welchem sie verfaßt ist. Wie sich der Kopf des Menschen über dem Rumpfe erhebt, aufwärts gerichtet und weit umherschauend, so erhebt sich seine geistige Natur über die thierische und macht diese zu ihrem Werkzeug. Darum sind

jene beiden einander entgegengesetzten Ansichten falsch, sowohl die der platonisch gesinnten Stoiker als auch die der materialistisch gesinnten Epikureer: die einen halten den Leib für den Kerker des Geistes, die anderen das leibliche Wohl für das Thema und den Zweck unseres Lebens. Da nun den Spiritualisten mehr Glauben geschenkt wird als ihren Gegnern, so scheint es unserem Philosophen angemessen, das Gleichgewicht der Extreme herzustellen, und „den merkwürdigen Beitrag des Körpers zu den Actionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des thierischen Empfindungssystems auf das geistige in ein helleres Licht zu setzen".[1]

Die naturgemäße Verbindung zwischen Seele und Körper besteht in ihrer wechselseitigen Einwirkung und Abhängigkeit. Diese nennt Schiller „den physischen Zusammenhang". Keine Einwirkung der Seele auf die Welt ohne die Organe der willkürlichen Bewegung, keine der Welt auf die Seele ohne die Sinnesorgane: die Vereinigung beider Systeme bildet „den Organismus der Seelenwirkung". Der Leib befindet sich in fortwährendem Stoffwechsel, daher bedarf er des beständigen Stoff-

[1] Ebendas. I. S. 137—177. § 1. S. 143.

ersatzes, was durch die Ernährung geschieht. Und da die Individuen vergehen, so ist zur Erhaltung der Gattung die Fortzeugung nothwendig. „Diese drei Organismen (die Seelenwirkung, Ernährung und Zeugung), in den genauesten Local- und Realzusammenhang gebracht, bilden den menschlichen Körper."

Die organischen Kräfte des letzteren theilen sich in die beiden Classen der specifisch animalischen und allgemein physikalischen: jene sind die Kräfte der Empfindung und Bewegung, ihre Organe die Nerven und Muskeln, die Eigenart der Nerven ist die Empfindlichkeit (Sensibilität), die der Muskeln die Reizbarkeit (Irritabilität); die allgemein physikalischen Kräfte sind die mechanischen und chemischen, welche die thierische Mechanik der Ernährung bewirken. Darin besteht das physische Leben des menschlichen Körpers".

Dieser, mitten in der Körperwelt, ist den Wirkungen von außen, darunter schädlichen und feindlichen Einflüssen beständig unterworfen; daher ist zu unserer Selbsterhaltung nöthig, daß die Seele sich ihrer körperlichen Zustände, des Wohl- und Uebelstandes ihrer Organe unmittelbar bewußt

werde. Dieses unmittelbare Bewußtsein sind die Empfindungen der Lust und Unlust. Hier sind wir an der Stelle, wo in der ersten Abhandlung der Faden für uns abriß.

Unwillkürlich und unmittelbar, wie die Bedürfnisse sind, die aus den empfundenen Mängeln und Uebelständen unserer Organe hervorgehen, ist der Drang nach Abhülfe und Befriedigung. Beweggründe sind von der Ueberlegung und Wahl abhängig und darum nicht unaufhaltsam und unwiderstehlich. Der Drang nach Befriedigung unserer physischen Bedürfnisse wirkt reflexionslos und unaufhaltsam, er ist Trieb und Begierde, wie Hunger und Durst. Ohne die Herrschaft der Triebe wäre es um die Erhaltung und den Wohlstand unseres thierischen, also auch unseres geistigen Lebens geschehen. „Das System thierischer Empfindungen und Bewegungen erschöpft den Begriff der thierischen Natur. Diese ist der Grund, auf dem die Beschaffenheit der Seelenwerkzeuge beruht, und die Beschaffenheit dieser letzteren bestimmt die Leichtigkeit und Fortdauer der Seelenthätigkeit selbst. Hier also ist schon das erste Glied des Zusammenhanges der beiden Naturen."

Daß unser geistiges Leben von den Empfindungen und Begierden des thierischen abhängt und beherrscht wird, darin besteht „der physische Zusammenhang“ beider, und es ist keineswegs die Aufgabe des Geistes, diese Herrschaft durch Ausrottung der Triebe zu brechen. Diese sind die ersten Impulse zur Thätigkeit, zu aller Thätigkeit, auch zur geistigen. Daß die Empfindungen und Begierden unseres thierischen Lebens dem geistigen dienen, darin besteht „der philosophische Zusammenhang“ beider, worunter demnach nichts anderes zu verstehen ist als der fortwirkende und fortschreitende Dienst der Triebe zur Erzeugung und Ausbildung der geistigen Thätigkeit, d. h. kurzgesagt zur Entwicklung des menschlichen Geistes.[1]

2. Der physische Schmerz.

Aus der Natur des Geistes selbst, für sich betrachtet, erhellt die Nothwendigkeit der Triebe. Nehmen wir ihn ohne alle Verbindung mit dem Körper, ausgerüstet mit der Kraft des Vorstellens und Wollens, in völliger Freiheit mit der Welt zu verkehren, auf sie einzuwirken und dieselbe auf

[1] Ebendas. § 5. S. 147—49. Phil. Zushg. § 7—27.

sich einwirken zu lassen: wie wird er zu wirken beginnen? Aller Anfang ist schwer, hier ist er unmöglich. Um zu handeln, muß er etwas vorstellen und begehren, er kann nur begehren, was ihn befriedigt, was er angenehm empfindet und empfunden hat, aber er hat nur Ideen, nicht Empfindungen, welche Erfahrungen und Erlebnisse sind, die er nicht machen kann. So dreht er sich im Kreise und kommt zu nichts. Das Vorstellen wartet auf das Wollen und umgekehrt; jedes will von dem anderen getrieben sein, aber der körperlose Geist hat keine Triebe. Wie die Maschine des Stoßes bedarf, um in Bewegung gesetzt zu werden, so bedarf der Geist des Antriebes, um in Thätigkeit zu kommen. Dieser Antrieb geschieht durch die schmerzhafte Empfindung, durch den Abscheu vor diesem Uebelstande, durch die Begierde, ihn loszuwerden. „Man versetze die Seele in den Zustand des physischen Schmerzes. Das war der erste Stoß, der erste Lichtstrahl in der Schlummernacht der Kräfte, tönender Goldklang auf die Laute der Natur. Jetzt ist E m p f i n d u n g da, und Empfindung war es ja auch nur allein, was wir vorhin vermißten." „So hilft thierische Empfindung, das

innere Uhrwerk des Geistes, wenn ich so sagen darf, in Gang zu bringen. Der Uebergang von Schmerz zu Abscheu ist Grundgesetz der Seele. Der Wille ist thätig, und die Thätigkeit einer einzigen Kraft ist hinlänglich, alle übrigen in Wirkung zu setzen."[1]

Wenn in der gegenwärtigen Betrachtung eine Stelle der tragischen Lebensanschauung des Verfassers zur physiologischen Begründung dienen darf, so ist es die angeführte. Das Saitenspiel des Geistes bleibt stumm, bis der Schmerz es anfällt und ergreift. Dann erzittert es und tönt. Der erste Laut ist der Schmerzenslaut. Er hätte das Wort Lears anführen können: „Wann wir geboren werden, weinen wir!"

### 3. Die Entwicklung des Menschen.

Das Triebwerk des Geistes unterscheidet sich darin von dem der Maschine, daß es den gleichen Gang nicht immer von neuem wiederholt. Seine Thätigkeit erhebt sich aus dem Gebiete der mechanischen Handlungen in das der willkürlichen und werkthätigen; aus der Thätigkeit zur Befriedigung

---

[1] Ebendas. I. § 7—9. S. 150—52.

des Triebes erhebt sich der Trieb zur Thätigkeit um ihrer selbst willen. Mit den Bedürfnissen mehren sich die Zweige der Arbeit, und ihre Aufgaben und Ziele wachsen ins Endlose.

Dies bestätigt die Geschichte des Individuums wie die der Menschheit. Im Kindesalter herrschen die physischen Empfindungen und Triebe, das Kind muß gepflegt werden, um sich wohl zu befinden; der Knabe übt seine Kräfte in Absicht auf sein sinnliches Wohl; dem Jünglinge und Manne gilt die Thätigkeit nicht blos als Mittel, sondern als Zweck; die Bedürfnisse vervielfältigen, die Wege zu ihrer Befriedigung verlängern sich, es entstehen Erfindungen und Künste, die Werke der geselligen, ästhetischen und wissenschaftlichen Cultur. — Zur Charakteristik des Kindesalters dienen ihm Verse aus Hallers Gedicht von der „Ewigkeit“. Um die fortschreitende Entfaltung der Bedürfnisse und Thätigkeit zu schildern, läßt er Garven in seinen Anmerkungen zu dem Kapitel über die natürlichen Triebe in Fergusons Moralphilosophie reden, da hierüber nichts Vortrefflicheres gesagt werden könne.

Die Bestätigung im Großen liefert die Weltgeschichte, der Entwicklungsgang der Menschheit

von dem rohen Leben der Nomaden bis zur Blüthe der geselligen und gesitteten Welt. Die Bedürfnisse der Ernährung, Bekleidung, Behausung u. s. f. führen zu den Thätigkeiten der Jäger, Fischer, Hirten und Ackerbauer; der Geschlechtstrieb begründet die Familie, der Vertheidigungstrieb im Kampf um das Dasein die Horde. Aus den Kriegen erwächst das Bedürfniß nach festen Vereinigungen, es entstehen Dörfer, Städte und Staaten, Weltverkehr und Schifffahrt; der Ueberfluß erzeugt den Luxus, die ästhetischen Künste, und die fortschreitende, erfinderische Cultur verfeinert das gesammte Leben, selbst Himmel und Klima. In der „Vorstellung seiner Universalhistorie" hatte Schlözer die Wunder der Cultur in einer Stelle geschildert, von der sich Schiller lebhaft gerührt fand. Er giebt die Worte wieder und fügt hinzu: „Der Geist verfeinert sich mit dem feineren Klima".

Wir wollen den Satz nicht übersehen, worin er selbst den Einfluß der Kunst auf die Gesittung hervorhebt und charakterisirt: „Künstler lernen der Natur ihre Werke ab, Töne schmelzen die Wilden, Schönheit und Harmonie veredeln Sitten und

Geschmack, und die Kunst geleitet zu Wissenschaft und Tugend hinüber". Kürzer und umfassender läßt sich das Thema nicht kennzeichnen, welches Schiller acht Jahre später in seinem Gedichte „Die Künstler" ausgeführt hat.

Die thierische Natur des Menschen bildet die nothwendige und fortbeständige Entwicklungsstufe zur geistigen. „Der Mensch mußte Thier sein, ehe er wußte, daß er ein Geist war; er mußte im Staube kriechen, ehe er den Newtonischen Flug durchs Universum wagte. Der Körper also der erste Sporn zur Thätigkeit, Sinnlichkeit die erste Leiter zur Vollkommenheit."[1]

4. Die Zusammenstimmung und deren Beispiele.

Die wechselseitige Abhängigkeit der beiden Naturen macht, daß ihre Empfindungen und Thätigkeiten einander begleiten, daß den Stimmungen der geistigen Natur die der thierischen entsprechen und ebenso umgekehrt. Diese beiden Arten der Correspondenz nennt Schiller die beiden Gesetze der Zusammenstimmung. Und da die Stimmungen den Charakter entweder der Lust oder der

---

[1] Ebendas. § 12. S. 155—158.

Unlust oder der Trägheit haben, so erscheint jedes der beiden Gesetze in dreifacher Anwendung: „Geistige Lust hat jederzeit eine thierische Lust, geistige Unlust jederzeit eine thierische Unlust zur Begleiterin. Geistiges Vergnügen befördert, geistiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maschine. Trägheit der Seele macht die Bewegungen der Maschine träge." So lauten die drei Regeln des ersten Gesetzes. Daß ein Uebermaß der Freude tödtlich, ein jäher Schmerz, ein plötzlicher Schrecken heilsam wirken können, sind Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

Es ist ein Fall, der wohl einzig in seiner Art dasteht, daß ein Candidat der Medicin die Sätze seiner Dissertation durch Beispiele zu erhärten sucht, die sämmtlich aus Dichtungen geschöpft sind. Wie chronischer Seelenschmerz, andauernde Indignation schlafraubend, abzehrend wirken und das Antlitz verdüstern, soll uns Cassius in Shakespeares Cäsar bezeugen. Welche Zerrüttung in den körperlichen Organen die Gewissensangst anrichtet, sollen wir in Richard III., Lady Macbeth und Franz Moor erblicken. Daß andererseits den körperlichen Empfindungen und Zuständen auch die physischen

entsprechen, bekräftigen uns ebenfalls die Dichter. Der Bruder Martin im Götz rühmt die seelenbelebenden Wirkungen des Weins, Spiegelberg in den Räubern die seelenverderblichen Einflüsse körperlicher Ausschweifungen und lasterhafter Genüsse. Wie die Vorschauer des Todes auf die Seele einwirken, veranschaulichen uns zwei dichterische Beispiele von entgegengesetzter Art: der verbrecherische Winchester (Cardinal Beaufort) in Shakespeares Heinrich VI. und Addisons sterbender Cato; jener verzweifelt, dieser triumphirt im Angesichte des Todes. Den historischen Fiesko hätte Schiller nicht als Beispiel brauchen sollen es war aus zwei Gründen verfehlt, denn Fieskos Wollüste waren nicht die Ursache, sondern die Maske seines gefährlichen Charakters, und ein gefährlicher Charakter ist noch keine verdorbene Seele. Wie kam er dazu, an dieser Stelle, wo das Beispiel nicht paßt, den Fiesko zu nennen? Hegte er wohl im Stillen schon den Plan, ihn zum Helden eines Trauerspiels zu machen?

Unter den Tragödiendichtern, die ihm die anschaulichen Beweise seiner Sätze liefern, ist er selbst. Ein ganzes Stück jener Scene, in welcher Franz

Moor das aus seiner Gewissensangst entsprossene Traumbild schildert, hat er wörtlich angeführt und sich und sein Werk hinter einem englischen Namen versteckt: «Life of Moor, tragedy by Krake». Wußten die Lehrer wirklich nicht, wer dieser Krake war, der zu der Abhandlung ihres Schülers nicht ein Beispiel, sondern eine Scene in originellem Deutsch geliefert hatte? Sie hätten es aus der Art der Anführung schließen müssen, wenn sie nicht blind waren oder sein wollten.

## 5. Die Physiognomik.

Auf Grund der Zusammenstimmung zwischen der geistigen und leiblichen Natur des Menschen konnte Schiller den Satz, den der berühmte Chemiker und Arzt G. E. Stahl gelehrt hatte, daß sich die Seele den Körper baue, bejahen, indem er ihn einschränkte und nur innerhalb der Grenzen gelten ließ, welche das Verhältniß der Zusammenstimmung bezeichnet.

Die Affecte verleiblichen sich: den Gemüthsbewegungen entsprechen die körperlichen Geberden, die Bewegungen der Gesichtsmuskeln, der Gesichtsausdruck. Diese Geberden sind die Sprache, welche die Affecte reden, jeder hat seine specifische Aeuße-

rung, seinen eigenthümlichen Dialekt; denselben Affecten entsprechen dieselben Geberden, und durch die häufige Wiederholung beider bildet sich eine habituelle Empfindungsart, der eine habituelle Bewegungsart, gewohnte Geberden, ein constanter Gesichtsausdruck, eine feste perennirende Physiognomie correspondirt. Diese entsteht aus dem Consensus der beiden Naturen und heißt darum „consensuell", sie ist nicht das angeborene, fortvegetirende, sondern das gewordene, angebildete, durch das Spiel der Affecte ausgeprägte, nicht das erste, sondern das zweite Gesicht des Menschen und heißt darum „deuteropathisch". Es ist der Ausdruck nicht der Anlagen, sondern der Leidenschaften. „Eine unthätige und schwache Seele, die niemals in Leidenschaften überwallt, hat gar keine Physiognomie, wenn nicht eben der Mangel derselben die Physiognomie der Simpel ist." Daher sind aus dem Gesichtsausdruck weit eher die Leidenschaften und der Charakter als die natürlichen Beschaffenheiten und Anlagen der Menschen zu erkennen: er ist, weil deuteropathisch, nicht physiognomisch, sondern *pathognomisch* zu verstehen. „Eine Physiognomie organischer Theile, z. B. der Figur und Größe

der Nase, der Augen, des Mundes, der Ohren u. s. w., der Farbe der Haare, der Höhe des Halses u. s. w. ist vielleicht nicht unmöglich, dürfte aber wohl so bald nicht erscheinen, wenn auch Lavater noch durch zehn Quartbände schwärmen sollte."[1]

### 6. Schlaf und Tod, Seelenwanderung.

Größe und Wachsthum der thierischen Kräfte sind beschränkt, die Anstrengung derselben hat daher Nachlaß, Abspannung und Erschöpfung zur Folge. Dieser Nachlaß ist momentan oder vorübergehend, periodisch und zuletzt gänzlich. Nach gewaltsamen Ausbrüchen der Leidenschaft folgt ein Zustand vorübergehender Ermattung und Ohnmacht; auf eine gewisse Zeitdauer der Kraftanstrengung folgt eine gewisse Zeitdauer des Nachlasses zum Ersatz und zur Wiederherstellung der Kräfte: dieser periodische Nachlaß ist der *Schlaf*; und da im Laufe der Zeit der Kräfteverlust den Ersatz überwiegt, die Consumtion größer wird als die Compensation, so erfolgt zuletzt der gänzliche Nachlaß, d. i. der *Tod*.

---

Ebendas. I. § 22. S. 169—72. Vgl. Meine Schrift „Schiller als Komiker". 2. Aufl. S. 28—29.

Ein Beispiel der ohnmächtigen Ermattung liefert ihm Klopstock im vierten Gesange des Messias, wie er den fanatischen Priester Philo schildert: dieser hat im Rathe des Kaiphas eben eine donnernde Rede wider Jesum gehalten; nach der Gegenrede des Gamaliel sucht er umsonst seinen Zorn zu unterdrücken, er muß entweder vor der Wahrheit verstummen oder sich zu neuem Angriff ermannen: „itzo mußt' er entweder ohnmächtig niedersinken". (So lautet das namenlose Citat, das, für sich genommen, völlig unverständlich ist.)

Den Schlaf schildert er durch Macbeths treffende und schöne Gleichnisse. „Wie unser Shakespeare sagt, löst der Schlaf den verworrenen Knäuel der Sorgen, er ist das Bad der wunden Arbeit, die Geburt von jedes Tages Leben, der zweite Gang der großen Natur."

Der Tod trennt den Zusammenhang der beiden Naturen; er entwickelt sich aus dem Leben, wie aus seinem Keime. „Die Materie zerfährt in ihre letzten Elemente wieder, die nun in anderen Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, um anderen Absichten zu dienen. Die Seele fährt fort, in anderen Kreisen ihre Denk-

kraft zu üben und das Universum von anderen Seiten zu beschauen. Man kann freilich sagen, daß sie diese Sphäre im geringsten noch nicht erschöpft hat, daß sie solche vollkommener hätte verlassen können, aber weiß man denn, daß diese Sphäre für sie verloren ist? Wir legen jetzt manches Buch weg, das wir nicht verstehen, aber vielleicht verstehen wir es in einigen Jahren besser."[1]

Diese Schlußworte sind merkwürdig genug. Sie lassen uns erkennen, daß Schiller das jenseitige Seelenleben auch in irdischen Wiedergeburten, in neuen Verkörperungen auf der Erde, also in der Form der Seelenwanderung für möglich hielt. Diese Idee, in die kurze, inhaltschwere Frage gefaßt, mit dem Buche verglichen, das wir zum zweitenmale lesen, erinnert uns lebhaft an Lessing und die letzten Paragraphen seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes", die gerade damals erschienen war, als Schiller seine Abhandlung schrieb. „Aber weiß man denn, daß diese Sphäre für sie verloren ist? Wir legen so manches Buch weg, das wir nicht verstehen, aber vielleicht verstehen wir es in

---

[1] Werke I. § 23—27. S. 172—77.

einigen Jahren besser."[1] Ist das nicht lessingisch gesprochen?

## IV. Die philosophischen Briefe.

### 1. Die Entstehung.

Wir erinnern uns, daß „Die Freundschaft", das tiefsinnigste Gedicht der Anthologie, mit dem Zusatz versehen war: „aus den Briefen Julius an Raphael, einem ungedruckten Roman." Der Roman blieb ungedruckt wie ungeschrieben. Als aber Schiller einige Jahre später in Körner den wirklichen Raphael, seinen Schutzgeist, gefunden hatte, lebte in ihm der Plan jener Briefe wieder auf, nur daß kein Roman daraus wurde, sondern „philosophische Briefe".[2] Es sind deren fünf. Die vier ersten nebst einer Vorerinnerung erschienen im dritten Hefte der Thalia i. J. 1786, während Schiller in Dresden unter Körners gastlichem Dach lebte; der fünfte und letzte Brief, den 4. April 1788 gesendet, erschien erst im 7. Heft der Thalia 1789.

[1] Vgl. Lessing „Erziehung des Menschengeschlechts": § 94—100. Ich vermag die obigen Schlußworte weder mit Weltrich auf Haller, noch weniger mit Minor auf Bonnet zu beziehen.

[2] Meine Schrift Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. S. 41—43.

Zwar stand unter demselben: „wird fortgesetzt“, doch ist dieses Versprechen nicht erfüllt worden. Die Antwort darauf ertheilte nicht mehr Julius, sondern Schiller in seinem Briefwechsel mit Körner den 15. April 1788.

Gleich auf den ersten Blick muß die Vertheilung und Folge der Briefe befremden. Nach zwei Juliusbriefen schreibt endlich Raphael einen im Grunde nichtssagenden Brief, worin er dem Freunde die schriftliche Darlegung seiner Ideen abfordert, um sie zu prüfen. Die Zusendung geschieht sogleich. Nun aber dauert es zwei Jahre, bis Raphael antwortet, und über drei, bevor die Leser der Thalia seine Antwort erfahren. Wie erklärt sich dieser seltsame Hergang?

Schon der erste Raphaelbrief hatte lange auf sich warten lassen. Obwohl derselbe längst gedruckt war, als „Körners Vormittag“ aufgeführt wurde, so läßt uns dieser dramatische Scherz wohl merken, daß die philosophischen Briefe von seiten Raphaels nicht von der Stelle rückten. Noch hat er nichts weiter geschrieben als die Anfangsworte des ersten Satzes. Indessen ist der Grund, der die Hemmung und Verzögerung der Briefe Raphaels verschuldet

hat, gewiß tiefer zu suchen als nur in Körners Saumseligkeit oder seinen häufigen Störungen.[1]

Die Ideen, welche Julius dem Freunde zur Prüfung vorlegt, nennt er seine „Theosophie": sie enthält die Summe und das Ergebniß aller philosophischen Betrachtungen, die er bisher in sich erlebt hat. „Diesen Morgen durchstöbere ich meine Papiere. Ich finde einen verlorenen Aufsatz wieder, entworfen in jenen glücklichen Stunden meiner stolzen Begeisterung." Man hat aus diesen Worten unberechtigter wie unrichtiger Weise schließen wollen, daß der Aufsatz noch aus der Stuttgarter Zeit stamme. Freilich begegnen wir gewissen Grundideen wieder, die uns aus den Abhandlungen über den Zusammenhang zwischen Seele und Körper, aus dem Gedichte „Die Freundschaft" und aus den Lauraoden bekannt sind; auch finden wir zwei Gedichte der Anthologie wieder: „Die Freundschaft" (mit Ausnahme der beiden ersten Strophen) und eine Stelle aus dem Hymnus „Der Triumph der Liebe". Darüber aber lassen wir nicht unbeachtet, daß einige Abschnitte der Theosophie mit späteren

[1] Werke IV. S. 183. Vgl. Meine Schrift „Schiller als Komiker". S. 10 ff.

Gedichten und mit den Grundmotiven des Don Karlos dergestalt übereinstimmen, daß aus dem gleichartigen Inhalt ihr gleichzeitiger Ursprung erhellt. Man vergleiche nur die Abschnitte über „Liebe" und „Aufopferung" mit der „Resignation" und der Charakterzeichnung des Posa. Kein forschender Leser kann nach dieser Prüfung zweifeln, daß die Theosophie des Julius, so wie dieselbe in den philosophischen Briefen zu lesen steht, aus den Anfängen des Dresdener Aufenthaltes herrührt.[1]

### 2. Die Theosophie des Julius.

Die Darstellung derselben theilt sich in fünf Abschnitte: „Die Welt und das denkende Wesen, Idee, Liebe, Aufopferung, Gott".[2]

Daß die Welt ein göttliches Kunstwerk sei und als solches erkannt werden solle, daß in dieser Erkenntniß der Beruf aller denkenden Wesen, in der Erfüllung dieses Berufs unsere Vollkommenheit und darin unsere Glückseligkeit bestehe, daß zu der Erreichung dieses Zieles Empfindung und Sinnlichkeit, die Verbindung zwischen Seele und

[1] Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. S. 235—46.

[2] Werke IV. S. 40—51.

Leib, der Zusammenhang und die Zusammenstimmung der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen erforderlich sei: dieser Ideengang enthält die Themata, welche Schiller in seinen ersten Abhandlungen ausgeführt hat.

Wie der Künstler in seinem Werk, so offenbart sich die Gottheit in der Natur. In der Ordnung, Harmonie und Schönheit der Welt erkennen wir das Wesen des Schöpfers, wie die Seele des Künstlers im Apollo. Die Natur ist der Wiederschein des Geistes: darum vergleichen wir die Ewigkeit mit dem Kreis, die Zeit mit dem Strom, die lebhafte Thätigkeit mit dem Feuer, die Sonne mit der Wahrheit, die Seele mit dem Schmetterling, die Auferstehung mit dem Frühling. Jede neue Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, wie die Gravitation, der Blutumlauf, das Linnésche System, enträthselt wiederum einige der Hieroglyphen, in denen das Buch der Schöpfung geschrieben ist. Solche Einsichten offenbaren uns die Gedanken Gottes. „Wie merkwürdig wird mir nun alles! Jetzt, Raphael, ist alles bevölkert um mich herum. Es giebt für mich keine Einöde in der ganzen Natur mehr. Wo ich einen Körper ent-

decke, da ahnde ich einen Geist; wo ich Bewegung merke, da rathe ich auf einen Gedanken. So verstehe ich die Allgegenwart Gottes."

Gleiches wird durch Gleiches erkannt, Erkenntniß der Vollkommenheit ist eigene Vollkommenheit, die Bewunderung fremder Größe hebt unwillkürlich das eigene Selbstgefühl und vergrößert den eigenen Zustand, daher es so wohlthut, große Menschen zu bewundern. Wir sind, was wir vorstellen. „Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns vorstellen, sind wir Eigenthümer einer Tugend, Erfinder einer Wahrheit, Inhaber einer Glückseligkeit. Wir selbst werden das empfundene Object." Daher kommt es, daß man so gern eine große Begebenheit erzählt, ein vortreffliches Gedicht vorliest. So ist auch die Vorstellung fremder Glückseligkeit eigene Glückseligkeit. Ich begehre jene, weil ich diese begehre. „Begierde nach fremder Glückseligkeit nennen wir Wohlwollen, Liebe."

Liebe ist Seelenharmonie und als solche das innerste Gesetz und Thema der Welt. So hat sie Schiller in der Freundschaft, den Lauraoden,

dem Lied an die Freude gepriesen; in eben derselben Bedeutung gilt sie in der Theosophie des Julius. „Liebe, das schönste Phänomen der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, ist nur der Wiederschein dieser einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechselung der Wesen.[1] Daher ist Liebe Erweiterung und Bereicherung der Seele." „Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas; wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe." „Menschenhaß ist ein verlängerter Selbstmord, Egoismus die höchste Armuth eines erschaffenen Wesens." Mächtiger läßt sich das Gesetz und Bedürfniß der Seelenharmonie nicht aussprechen, als es in der Freundschaftsode geschehen war. Darum läßt Schiller hier sein Gedicht reden: „War's nicht dies allmächtige Getriebe, das zum ew'gen Jubelbund der Liebe unsre Herzen an einander zwang?" u. s. f. „Stünd' im All der Schöpfung ich alleine, Seelen träumt' ich in die Felsensteine und umarmend küßt' ich sie."

---

[1] Dies war schon in der „Philosophie der Physiologie" gesagt worden. Vgl. Werke I. S. 75 und IV. S. 45.

Unser Selbstgefühl erweitert sich in der Liebe zum Weltgefühl. „Wenn jeder einzelne Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt.“ Jener wunderbare Brief des jungen Werthers vom 10. Mai war wohl der Seele unseres Julius gegenwärtig, als er diese Worte schrieb: „Es giebt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume, jedes entlegene Gestirn, jeden Wurm und jeden geahndeten höheren Geist an den Busen zu drücken, ein Umarmen der ganzen Natur, gleich unserer Geliebten. Du verstehst mich, mein Raphael.“

Auf die Liebe, deren Wesen in der völligen Hingebung und Uneigennützigkeit besteht, gründete Julius seine Theosophie. „Ich bekenne es freimüthig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmendes Atom im unermeßlich leeren Raum.“

Uneigennützige Liebe ist Aufopferung auch des Lebens. Wie aber soll die Liebe unser Wesen,

unsere Glückseligkeit vermehren können, wenn wir kraft derselben unser Leben aufopfern sollen? Man sage nicht, daß der Glaube an die Unsterblichkeit diesen Widerspruch löse, daß wir das zeitliche Leben dem ewigen, die irdische Glückseligkeit der himmlischen aufopfern. Ein solches Opfer wäre eigennützig. „Rücksicht auf eine belohnende Zukunft schließt die Liebe aus. Es muß eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an die Unsterblichkeit auslangt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt." „Denke dir eine Wahrheit, mein Raphael, die dem ganzen Menschengeschlechte auf entfernte Jahrhunderte wohlthut, setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode. Diese Wahrheit kann nur erwiesen, nur geglaubt werden, wenn er stirbt; denke dir dann den Mann mit dem hellen, umfassenden Sonnenblicke des Genies, mit dem Flammenrade der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zur Liebe, — laß in seiner Seele das vollständige Ideal jener großen Wirkung emporsteigen, laß in dunkler Ahndung vorübergehen an ihm alle Glücklichen, die er schaffen soll, laß die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geist

sich zusammendrängen, und nun beantworte dir: bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben?"

Als Schiller mit diesen Worten durch den Mund seines Julius den Charakter der Aufopferung schilderte, sah er ein Bild vor sich, welches unverkennbar die Züge seines Posa trug. Wer noch zweifeln kann, aus welcher Gemüthsstimmung des Dichters die „Resignation" hervorging, lasse sich von der Theosophie des Julius den Zusammenhang dieses Gedichtes mit dem Posacharakter erklären.[1]

Das Thema der Theosophie ist Gotteserkenntniß aus der Natur der Dinge. Die Natur ist die abgestufte oder getheilte Vollkommenheit, Gott die ungetheilte. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott: Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu

[1] Ebendas. IV. S. 48. Vgl. Meine Schrift „Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen". S. 246 Anmerk.

unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck) ist ein unendlich getheilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunkle Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen. Wie sieben dunkle Strahlen in einen hellen Lichtstreif wieder zusammenschmelzen, würde aus der Vereinigung aller dieser Substanzen ein göttliches Wesen hervorgehen." „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zu Stande, die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zur Aufhebung jener Trennung führen oder Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe. Also Liebe, mein Raphael, ist die Leiter, wodurch wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit. Ohne Anspruch, uns selbst unbewußt, zielen wir dahin." „Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen, Götter, wenn wir liebend uns umfassen, lechzen nach dem süßen Fesselzwang." Je höher das Seelenreich von Stufe zu Stufe emporsteigt, um so heller, umfassender, einleuchtender entfaltet sich in ihm die Welt- und Gottesidee. Die deut-

lichste Gotteserkenntniß von seiten der Geisterwelt ist die vollendete Selbstoffenbarung von seiten Gottes. Diese Geister sind „die seligen Spiegel seiner Seligkeit". „Kennt das höchste Wesen schon kein Gleiches, aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit."

In diesen Ideen gipfelt die Theosophie des Julius und rechtfertigt ihren Namen: sie besteht in einer pantheistischen Gottesanschauung, die mit Spinoza beginnt und mit Leibniz endet. „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind." So lehrte auch Spinoza: «Deus sive natura». Und die Lehre von der Weltharmonie, als dem continuirlichen Stufenreich der Dinge, die nach Gott streben und in Gott ihr Endziel erreichen, war das Grundthema der Philosophie unseres Leibniz.

Daß in der Gottes- und Menschenliebe sich unsere Erkenntniß vollende, haben beide gelehrt, Spinoza und Leibniz. Zu demselben Ergebniß gelangt auch die Theosophie des Julius: „Laßt uns hell denken, so werden wir feurig lieben. Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, sagt der Stifter unsres Glaubens.

Die schwache Menschheit erblaßte bei diesem Gedanken, darum erklärte er sich deutlicher: liebet euch unter einander."

So gesellt sich zu der Freundschaftsode als zweites Gedicht aus der Anthologie „Der Triumph der Liebe". „Weisheit mit dem Sonnenblick, große Göttin, tritt zurück, weiche vor der Liebe." „Liebe, Liebe leitet nur zu dem Vater der Natur, Liebe nur die Geister." „Hier, mein Raphael, hast du das Glaubensbekenntniß meiner Vernunft, einen flüchtigen Umriß meiner unternommenen Schöpfung."

Diese Ideen sind nicht als ein Abbild der Welt zu verstehen, denn unsere Begriffe sind nicht Bilder, sondern nur Zeichen der Dinge, wie die Buchstaben der Algebra nicht Bilder, sondern nur Zeichen der Größen und ihrer Verhältnisse sind. Obwohl nun zwischen Zeichen und Ding keinerlei Aehnlichkeit stattfindet, so kann doch die richtige Verknüpfung der Zeichen den Zusammenhang der Dinge darthun, wie die Rechnung das richtige Verhältniß der Größen. „Und doch steigt der vor Jahrhunderten verkündigte Komet am entlegenen Himmel auf, doch tritt der erwartete Planet vor die Scheibe

der Sonne. Auf die Unfehlbarkeit seines Kalküls geht der Weltentdecker Kolumbus die bedenkliche Wette mit einem unbefahrenen Meere ein, die fehlende zweite Hälfte zu der bekannten Hemisphäre, die große Insel Atlantis zu suchen, welche die Lücke auf seiner geographischen Karte ausfüllen soll. Er fand sie, diese Insel seines Papieres, und seine Rechnung war richtig."

Unsere Begriffe sind die eigenthümlichen Auffassungen unserer vorstellenden Organe, die Idiome unseres Gehirns, das diesem Weltkörper angehört; sie sind die endemischen Formen, wie der Planet, den wir bewohnen, uns die Gegenstände überliefert, daher können sie den Dingen selbst nicht ähnlich sein. Worauf es ankommt, ist nicht die Aehnlichkeit zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen, sondern das richtige Verhältniß zwischen unseren Vorstellungen, welches die Denkkraft erkennt und entwickelt. Wahrheit ist keine Eigenschaft der Zeichen, sondern der Schlüsse, sie besteht nicht in der Aehnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten, des Begriffs mit dem Gegenstande, sondern in der Uebereinstimmung des Begriffs mit den Gesetzen der Denkkraft.

3. Der Plan der Briefe.

Die Theosophie des Julius ist Schillers philosophisches Selbstbekenntniß, wie es sich im Jahre 1786 gestaltet hat; es entspricht in seiner philosophischen Entwickelung der Stufe, welche in der dichterischen sein Don Karlos einnimmt. Man vergegenwärtige sich nur die Rede Posas im Gespräch mit dem Könige: „Sehen Sie sich um in seiner herrlichen Natur!“ [1] u. s. f.

Wie verhält sich die Theosophie, dieses Glaubensbekenntniß seiner Vernunft, zu dem Plan der Briefe, deren Hauptbestandtheil dasselbe ausmacht? Wie verhält sich zu diesem Plan die Rolle Raphaels? So lange man diese Fragen unbeachtet und unbeantwortet läßt, bleibt man über die Bedeutung der philosophischen Briefe im Unklaren, wie die damaligen Leser der Thalia und, so viel ich sehe, auch die heutigen Leser und Beurtheiler der Briefe.

Julius giebt seine Theosophie für einen Entwurf aus den glücklichen Stunden stolzer Begeisterung. „Mein Herz suchte sich eine Philosophie, und die Phantasie unterschob ihre Träume. Die

---

[1] Ebendas. S. 225 ff.

wärmste war mir die wahre. Ich forsche nach den Gesetzen der Geister, schwinge mich bis zu dem Unendlichen, aber ich vergesse zu erweisen, daß sie wirklich vorhanden sind. Ein kühner Angriff des Materialismus stürzt meine Schöpfung um."

Diese Worte erinnern uns an jenen in ihm herrschenden Widerstreit, den ich aus den Seelenzuständen Schillers erklärt und aus seinen dichterischen Selbstbekenntnissen beurkundet habe. Die pessimistische Lebensanschauung hatte atheistische und materialistische Folgerungen nach sich gezogen, die sein medicinischer Lebensberuf unterstützte. So oft drängte sich ihm die völlige Abhängigkeit der Seele von ihrem Körper, die unbedingte Herrschaft der Materie vor die Augen. „Die theosophische Weltanschauung behielt seine Liebe, während die materialistische seinen Glauben erschütterte. In diesem Sinn konnte auch er seufzen: «zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust». Der Glückseligkeitsdrang und das Gefühl der Nichtigkeit und des Weltelends trafen in seiner Seele mit ungestümer Gewalt auf einander. Als er die Räuber, die Leichenphantasie, die Elegie auf Weckerlins Tod, die Melancholie an Laura, die schlimmen Monar-

chen, den Spaziergang unter den Linden schrieb, beherrschte ihn jener Widerstreit in seiner ganzen Stärke. Als er seinen Don Karlos, die Freigeisterei der Leidenschaft, die Resignation, das Lied an die Freude dichtete, waren seine Lebensgefühle freudiger, seine Lebensanschauung heller geworden, und der Glaube an die Seelen- und Weltharmonie tagte wieder in seiner Seele."[1]

Nun war der Zeitpunkt gekommen, wo Schiller jenen Widerstreit nicht mehr zuständlich in sich erlebte und erlitt, sondern so hoch darüber stand, daß er ihn gegenständlich auffaßte, als den Streit philosophischer Standpunkte behandeln und in dem Briefwechsel zweier Jünglinge von ungleichem Charakter darstellen wollte. So hatte er früher die optimistische und pessimistische Denkart in Edwin und Wollmar personificirt und ihren Streit in dem „Spaziergang unter den Linden" gesprächsweise auftreten lassen. Jetzt wählt er die Form der Briefe zwischen zwei in enthusiastischer Freundschaft verbundenen Jünglingen: der eine philosophirt nach seinem Herzen, der andere, älter und reifer, nach

[1] Ebendas. S. 67—97, S. 233—248.

seiner Vernunft. Dieser ist der überlegene und besonnene Prüfer, der den jüngeren Freund nicht in Zweifelsucht und Freigeisterei stürzen, wohl aber zum Nachdenken und zur Selbstkritik anleiten will. Bisher hat Julius nur empfunden, Raphael lehrt ihn denken. Die beiden Freunde haben sich getrennt, um bald und dauernder wiedervereinigt zu werden. Julius bleibt in der Einsamkeit seinem Nachdenken überlassen und auf den brieflichen Austausch mit Raphael angewiesen. So wird uns die Lage im ersten Briefe geschildert. Was enthusiastische Freundschaft, Trennung und Wiedervereinigung betrifft, so haben Schiller und Körner im Sommer 1785 diese Gemüthszustände erlebt.

### 4. Die Rolle Raphaels.

Bevor man den Briefwechsel beider kennen lernte (1847) und daraus erfuhr, daß Körner die Rolle des Raphael zu spielen hatte, zweifelte niemand, daß Schiller die philosophischen Briefe mit sich selbst gewechselt habe und sein Raphael eine fingirte Person sei.[1] Der einzige Brief, der in der

---

[1] Vgl. Karl Hoffmeister: Schillers Leben, Geistesentwicklung und Werke im Zusammenhange (Stuttg. 1838). Th. II. S. 45 ff

Thalia von 1786 diesen Namen führt, enthält nichts Philosophisches von irgend welcher Bedeutung; er preist das Glück der Freundschaft, den wohlthätigen Einfluß einer kurzen Trennung und die Heilsamkeit solcher Zweifel, wie er sie in Julius hervorgerufen habe, lediglich zum Zweck und im Dienste der Wahrheit. „Wehe dem, der im Sturm der Leidenschaft noch mit den Spitzfindigkeiten einer klügelnden Vernunft zu kämpfen hat. Was dies heiße, habe ich in seinem ganzen Umfange empfunden und dich vor einem solchen Schicksale zu bewahren, blieb mir nichts übrig, als diese unvermeidliche Seuche durch Einimpfung unschädlich zu machen."

Zweifel und Klügeleien, die der Sturm der Leidenschaft weckt und auftreibt, erzeugen jenen Seelenzustand, den Schiller „Freigeisterei der Leidenschaft" genannt, in sich erlebt und in dem gleichnamigen Gedichte dargestellt hat, nicht mehr als eigenen Herzenserguß. Daß Körner ähnliche Stürme zu bestehen gehabt, ist unbekannt und bei seiner ruhigen Gemüthsart auch gar nicht anzunehmen. Was Raphael darüber schreibt, ist daher nicht von Körner, sondern von Schiller inspirirt und

als eine Rolle zu nehmen, welche dieser ihm zutheilt.

Nachdem Julius dem prüfenden Freunde die Umrisse seiner Theosophie dargelegt hat, schließt er mit den Worten: „So, wie du hier findest, ging der Samen auf, den du in meine Seele streutest". Wir lesen diesen Ausspruch mit Verwunderung. Stammt nicht die Theosophie aus jenen glücklichen Stunden einer stolzen Begeisterung, die noch von keinen Zweifeln angehaucht war und den Einflüssen Raphaels vorausging? Und jetzt soll dieser der Sämann jener Ideen gewesen sein? Derselbe Raphael, dem Julius gleich nach ihrer Trennung einen Brief voller Klagen geschrieben hat? „Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab. Du hast mich verachten gelehrt, wo ich anbetete. Tausend Dinge waren mir so ehrwürdig, ehe deine traurige Weisheit sie mir entkleidete."

Wir hören auch, welcher Art die Zweifel waren, die Raphael verschuldet hat. Der Schöpfer sei nicht ohne schaffende Thätigkeit, diese nicht ohne Veränderung, Gott aber nicht ohne Unwandelbarkeit zu denken: „Ich gebe den Schöpfer auf, so-

bald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne Schöpfer ausreiche?" — Im ersten Briefe erscheint Raphael als der Sämann skeptischer Einwürfe, die atheistisch gerichtet sind; im dritten erscheint er als der Sämann der Theosophie! Dieser in die Augen fallende Widerspruch erklärt sich nur aus der schwankenden Rolle des Raphael, die Körner zu spielen weniger übernommen hat, als sich gefallen läßt.

Schiller braucht seinem Julius gegenüber einen Zweifler, der diesem Theosophen und Idealisten, diesem optimistisch gesinnten Schwärmer mit allen massiven Gründen des Materialismus, Atheismus und Pessimismus auf den Leib rückt. Dies ist nun allem Anscheine nach auch von seiten Raphaels mit Gründen geschehen, die wir nicht zu hören bekommen; wir hören nur die Folgen, die sie in Julius' Gemüth gehabt und zurückgelassen haben. Dieser schildert sie uns in seinem zweiten Briefe: „Raphael schnitt alle Bande der Uebereinkunft und der Meinung entzwei. Ich fühlte mich ganz frei, — denn die Vernunft, sagte mir Raphael, ist die einzige Monarchie in der Geisterwelt, ich trug meinen Kaiserthron in meinem

Gehirn". „Aber unglückseliger Widerspruch der Natur — dieser freie emporstrebende Geist ist in das starre unwandelbare Uhrwerk eines sterblichen Körpers geflochten, mit seinen kleinen Bedürfnissen vermengt, an seine kleinen Schicksale angejocht, dieser Gott ist in eine Welt von Würmern verwiesen." „Wie beschränkt ist der Mensch! Wie groß der Abstand zwischen seinen Ansprüchen und ihrer Erfüllung!" „Er war so glücklich, bis er anfing zu fragen, wohin er gehen müsse, und woher er gekommen sei. Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker." „Unsere Philosophie ist die unglückselige Neugier des Oedipus, der nicht nachließ zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste: „«Möchtest du nimmer erfahren, wer du bist!»" Wenn du voraus wußtest, daß der Weg zur Weisheit durch den schrecklichen Abgrund der Zweifel führt, warum wagtest du die ruhige Unschuld deines Julius auf diesen bedenklichen Wurf?"

Diese Schilderung ist in wenigen Zügen das getroffene Seelengemälde Schillers, der Ausdruck des uns wohlbekannten Widerstreites jener beiden antagonistischen Lebensanschauungen, der aus dem Kampfe seines Genies und seiner äußeren Schicksale

hervorging. Lebenszustände vergeistigen sich in Lebensanschauungen, und diese verdichten sich wieder zu Schicksalen. Irrgänge des Denkens können Irrgänge des Lebens zur Folge haben, die das Thema zu einem Roman liefern. Vielleicht hatte Schiller im Sinn einen solchen Roman philosophischen Ursprungs seinen Julius erleben und einem Freunde in Briefen erzählen zu lassen; vielleicht hegte er einen solchen Plan, als er die Freundschaftsode mit dem Zusatz begleitete: „Aus Briefen Julius' an Raphael, einem noch ungedruckten Roman".

In den philosophischen Briefen der Thalia von 1786 hören wir Schiller nur mit sich selbst reden. Sein Raphael ist sein Echo, der Wiederhall der gegen seine dichterische Weltansicht in ihm selbst laut gewordenen Stimmen eines ganzen Chors zweifelsüchtiger und verneinender Geister. Nun aber war dieser Raphael kein Echo, sondern ein wirklicher Mensch, dem die Maske oder Rolle der philosophischen Gegnerschaft des Julius aus materialistisch gesinnten Zweifeln keineswegs zu Gesicht stand. Dies war der Grund, warum Körner in den philosophischen Briefen vom Jahre 1786 so gut wie nichts geleistet hat und die Ausführung des Planes,

den Schiller mit diesen Briefen hatte, ins Stocken gerieth und liegen blieb.

### 5. Körner als Raphael.

Anders dagegen verhält es sich mit dem zweiten und letzten Briefe, in welchem Raphael die Theosophie des Julius beantwortet. Hier erscheint Körner in seiner eigenen Art. Er bestreitet die theosophische Weltanschauung nicht aus skeptischen, sondern aus kritischen Gründen, die er aus dem Studium der kantischen Lehre geschöpft hat. Bevor man über Gott und Welt philosophire und Systeme vom Wesen der Dinge aufstelle, müsse man die Beschaffenheit und Tragweite der eigenen Erkenntnißvermögen geprüft haben. „Unter allen Ideen, die in deinem Aufsatz enthalten sind, kann ich dir daher am wenigsten den Satz einräumen, daß es die höchste Bestimmung des Menschen sei, den Geist des Weltschöpfers in seinem Kunstwerke zu ahnden. Zwar weiß auch ich für die Thätigkeit des vollkommensten Wesens kein erhabeneres Bild als die Kunst. Aber eine wichtige Verschiedenheit scheinst du übersehen zu haben. Das Universum ist kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete Werk eines menschlichen Künst-

lers. Dieser herrscht despotisch über den todten Stoff, den er zur Versinnlichung seiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunstwerke ist der eigenthümliche Werth jedes seiner Bestandtheile geschont, und dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie auch in dem kleinsten Geschöpfe würdigt, verherrlicht den Meister ebenso sehr als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit im größten möglichen Umfange ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir übersehen einen zu kleinen Theil des Weltalls und die Auflösung der größeren Menge von Mißtönen ist unserem Ohr unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Wesen emporsteigen, wird uns für diesen Kunstgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß seinen Werth nur als Mittel, und insofern er uns zu ähnlicher Thätigkeit begeistert. Träges Anstaunen fremder Größe kann nie ein höheres Verdienst sein. Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoff zur Wirk-

samkeit noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Und dieser Beruf ist auch der deinige, Julius. Hast du ihn einmal erkannt, so wird es dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die deine Wißbegierde nicht überschreiten kann. Und dies ist der Zeitpunkt, den ich erwarte, um dich vollkommen mit dir ausgesöhnt zu sehen. Erst muß dir der Umfang deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe du den Werth ihrer freiesten Aeußerung schätzen kannst."

Schon während des Zusammenlebens der beiden Freunde war von Kant oft die Rede gewesen; Körner studierte ihn eifrig, er las auch Herders „Gott" und erkannte darin sehr gut den Grundmangel der Lehre Spinozas, wie den der herderschen Metaphysik. „Vielleicht bekommst du bald etwas von Raphael zu lesen. Ich habe wieder viel Stoff eingesammelt", schrieb er den 19. August 1787 an Schiller kurz nach ihrer Trennung. Wie es scheint, haben Reinholds „Briefe über die kantische Philosophie", die gerade damals im deutschen Merkur erschienen, viel dazu beigetragen, Körners Verständniß zu fördern. Er rühmt es dem Freunde: „Von Reinhold habe ich wieder einen Brief über

die kantische Philosophie gelesen, der mich immer mehr für den Mann einnimmt. Es ist ungemein viel Licht und Reife in den Resultaten seines Nachdenkens".[1]

6. Die Bedeutung der philosophischen Briefe.

Obgleich er den Königsberger Philosophen nicht genannt hatte, so war die Hinweisung auf ihn unverkennbar. „Noch bist du nicht in derjenigen Stimmung", hieß es in seinem Briefe, „wo die demüthigenden Wahrheiten von den Grenzen des menschlichen Wissens dir interessant werden können." Schiller hatte den Wink wohl verstanden. „Ich müßte mich sehr irren", schrieb er zurück, „wenn das, was du von trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntniß und demüthigende Grenzen des menschlichen Wissens fallen ließest, nicht eine entfernte Drohung mit dem Kant in sich faßt. Was gilt's, den bringst du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen. In der That glaube ich, daß du sehr recht hast, aber mit mir will es noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen."

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner. 2. verm. Aufl. (K. Goedeke. 1878.) Th. I. S. 95 ff. S. 133. (Br. v. 26. October 1887.)

Noch vertheidigt er die Theosophie des Julius als die seinem Bildungsgange und seiner Geistesart gemäße Weltansicht. „Daß sich mein Julius gleich mit dem Universum eingelassen, ist bei mir wohl individuell; nämlich weil ich selbst fast keine andere Philosophie gelesen habe und zufällig mit keiner anderen bekannt geworden bin. Ich habe immer nur das aus philosophischen Schriften (den wenigen, die ich las) genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln läßt. Daher wurde diese Materie als die dankbarste für Witz und Phantasie bald mein Lieblingsgegenstand."

Das Thema seiner dichterischen Weltanschauung ist das Universum als göttliches Kunstwerk. Dies war der Ausgangspunkt seiner philosophischen Physiologie und der Grundgedanke seiner Theosophie. Er selbst nennt ihn seine Kunstidee und sucht sich darüber am Schluß seiner Antwort mit dem Freunde zu verständigen: „Du verwirfst die Kunstidee, die ich auf das Weltall und den Schöpfer herübertrage, aber hier, glaube ich, sind wir nicht so weit von einander, als dir scheint. Wenn ich aus meiner Idee alles herausbringe,

was du aus der deinigen, so wüßte ich nicht, was du ihr anhaben solltest."[1]

Jetzt erst läßt sich die Bedeutung der philosophischen Briefe (eingerechnet Schillers letzte Antwort vom 15. April 1788) ihrem ganzen Umfange nach in vollem Lichte erkennen.

1. Die Kunstidee ist der bewegende Grundgedanke aller dichterischen Speculationen Schillers während seiner ersten Periode, das Thema seiner positiven Philosophie, wie ich sie nennen möchte im Gegensatze zu jenen negativen Geistern der materialistisch, atheistisch und pessimistisch gesinnten Zweifel, welche die Seele des Dichters bestürmt hatten, und die in den philosophischen Briefen Raphael wider Julius ins Feld führen sollte. Aber der wirkliche Raphael paßte nicht zu dieser Rolle. Er führte die kritische Philosophie wider die metaphysische Dichtung in das Feld; Schiller gab ihm recht und fand, daß sie nicht weit von einander wären. In dem Abschluß der Briefe kündigt sich schon die zweite Periode an, in welcher Schiller kritisch und kantisch philosophirt. Die Kunstidee wird sein erneutes und bleibt sein beständiges Thema.

[1] Werke IV. S. 56—59 ff.

2. Er hatte dieselbe nach seinem eigenen Ausspruch „auf das Weltall und den Schöpfer übertragen". Nichts konnte ihm näher liegen, als nun die Verwirklichung derselben in der Menschheit selbst philosophisch zu betrachten und dichterisch darzustellen: statt der Theosophie die Kunstphilosophie im Gewande der Dichtung. Ein solches Gedicht wie „Die Künstler" mußte sein. Wer den Ideen- und Entwicklungsgang Schillers bis in seine innersten Motive durchschaut und mit der Aufmerksamkeit des Forschers ergründet, sieht, wie dieses Gedicht in der Tiefe seines Geistes angelegt war und das Thema desselben schon aus den Abhandlungen der Schulzeit hervorleuchtet. In der „Theosophie des Julius" sind die Künstler vorbereitet; auch die Vergleichung der Gottheit mit dem reinen Licht und des Universums mit dem gebrochenen im Farbenspectrum ist hier ausgesprochen; in den Künstlern wird dieses Gleichniß auf das Verhältniß der Wahrheit zur Schönheit und zu den Gebilden der Kunst übertragen.

So erstreckt sich die Tragweite der philosophischen Briefe nach rückwärts bis zu den Abhandlungen der Schulzeit, nach vorwärts bis zu den Künstlern, dem letzten Werke seiner Wanderjahre.

3. Ich möchte einen Punkt nebensächlicher Art nicht unbeachtet lassen. Die philosophischen Briefe vom Jahre 1786 sind gleichzeitig mit der Fortdichtung des Don Karlos. Ich habe nachgewiesen, welchen Einfluß Lessings Nathan auf die Ausbildung und Stilisirung dieser Tragödie geübt hat. Wie lebhaft das Lessingsche Gedicht gerade damals in Schillers Seele gegenwärtig war, bekunden uns auch die philosophischen Briefe, die nicht weniger als drei Stellen daraus anführen. Gleich in der Vorerinnerung heißt es: „In einer Epoche, wie die jetzige, wo nur wenige mehr da stehen bleiben wollen, wo der Zufall der Geburt sie hingeworfen" u. s. w. Wir werden an die Worte Saladins erinnert, der zu Nathan sagt: „Ein Mann, wie du, bleibt da nicht stehen, wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen". — Julius, als er dem Freunde vorwirft, daß er ihn aus guter Absicht in den schrecklichen Abgrund der Zweifel geführt habe, gedenkt der Worte des Klosterbruders: „Wenn an das Gute, das ich zu thun vermeine, allzunah was gar zu Schlimmes grenzt, so thu' ich lieber das Gute nicht". Nachdem er in der Theosophie das Glaubensbekenntniß

seiner Vernunft abgelegt hat, erinnert er sich an den Ring in Nathans Parabel: „Die Welt, wie ich sie hier malte, ist vielleicht nirgends als im Gehirn deines Julius wirklich — vielleicht daß nach Ablauf der tausend, tausend Jahre jenes Richters, wo der versprochene weise Mann auf dem Stuhle sitzt, ich bei Erblickung des wahren Originals meine schülerhafte Zeichnung schamroth in Stücke reiße".[1]

## V. Der Geisterseher. Entstehung und Composition.

### 1. Die Freigeisterei.

Der Julius der philosophischen Briefe sollte von seiner dichterisch-gläubigen Weltanschauung zur Erkenntniß der Wahrheit geführt werden und auf dem Wege dahin die Schule des Zweifels und der Freigeisterei wie eine Entwicklungsstufe durchlaufen. Dieser pädagogischen Absicht gemäß hätte die Freigeisterei zur vollen Aussprache gelangen müssen; dazu aber kam es nicht, weil Raphael aus eigener Erfahrung und Wahl ein solcher Wortführer nicht war. Indessen blieb die Freigeisterei und ihre Geltung für unseren Schiller ein viel zu inter-

[1] Ebendas. IV. S. 31. 37. 52. Vgl. Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. S. 229—233.

essantes, in den von ihm selbst erlebten Ideengang zu eng verflochtenes Thema, um fallen gelassen zu werden. Er wird dasselbe bei der ersten Gelegenheit, die sich bietet, wiederaufnehmen und durchführen. Diese Gelegenheit gab ihm „Der Geisterseher", ein zeitgeschichtlicher und psychologischer Roman, dessen erstes Buch noch in Dresden begonnen wurde und dem Don Karlos unmittelbar nachfolgte. [1]

In der Frage nach der Geltung der Freigeisterei handelt es sich um die Unterscheidung ihres echten und unechten Charakters. Lassen wir diesem den Namen der Freigeisterei und bezeichnen jenen mit dem der Geistesfreiheit. Niemand wird einem Posa, diesem Helden und Märtyrer der Gedankenfreiheit, die Freigeisterei unechter Art zuschreiben. So freigeistig seine Ideen sind, so unerschütterlich

---

[1] Der Geisterseher. Aus den Papieren des Grafen von O. Werke IV. S. 196—349. Das Ganze, auf zwei Theile berechnet, ist Bruchstück geblieben. Nur der erste Theil erschien in zwei Büchern; das erste Buch (S. 196 bis 261) erschien im 4. Heft der Thalia 1787 und im 5. Heft 1788; das zweite Buch (S. 262—349) erschien unvollständig im 6., 7. und 8. Hefte der Thalia 1789; beide Bücher vollständig 1789.

sind die Ueberzeugungen, für welche er stirbt. Es gilt gemeiniglich für Freigeisterei, den Glauben an die Unsterblichkeit zu bezweifeln oder zu verneinen, aber es kommt auf die Motive an, aus welchen die Verneinung geschieht: ob aus sinnlicher Genußsucht, aus Furcht vor dem Jenseits, um die Skrupel wegzuräumen, die den Genüssen der Gegenwart im Wege stehen, oder ob wir auf die eigene Glückseligkeit, selbst auf die Hoffnungen der himmlischen Verzicht leisten aus uneigennütziger Liebe, aus völliger aufopferungsfreudiger Hingebung an die idealen Zwecke der Welt und der Menschheit. Es sind zwei grundverschiedene Motive: das der Genußsucht und das der Resignation! Im Geiste der letzteren war der Julius der philosophischen Briefe gesinnt, indem er hinwies auf Posa. So gesinnt ist Schiller selbst. In einem seiner Briefe an die Schwestern Lotte und Karoline von Lengefeld bezeichnet er das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im großen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, über Tugend, Liebe und Tod als sein Lieblingsthema, davon auch in Julius Spuren enthalten seien: ein zur Würdigung und

Erkenntniß Schillers höchst wichtiger und bedeutungsvoller Ausspruch.[1]

Er hatte das unechte Wesen der Freigeisterei persönlich wie dichterisch erlebt und bis zu einem Grade ausgelebt und überwunden, daß er es von sich abstieß, dagegen das echte Wesen derselben in sein Gemüth großartig und innig aufgenommen, so daß es in seine Charakterart überging. Die dichterische Schöpfung des Posa hat auch in Schillers philosophischem Ideengange eine Epoche hervorgerufen, die alle unechte Freigeisterei für immer zerstört hat.

Geistesfreiheit und Freigeisterei sind so verschieden, wie die Arten des Zweifels, aus denen sie stammen. Der Zweifel aus Erkenntnißbedürfniß führt zur Ueberzeugung und Geistesfreiheit, denn die Ueberzeugung macht frei, indem sie bindet: dieser Zweifel ist der Wille zur Wahrheit. Dagegen der Zweifel aus Zweifelssucht führt zur Freigeisterei, denn er besteht im Widerwillen gegen alle Ueberzeugung, welche die Kraft zu binden besitzt, gegen alle endgültige Wahrheit, welche als

---

[1] Schiller und Lotte. 3. Ausgabe (1879). S. 167. (Br. v. 12. December 1788.)

solche eine intellectuelle Gebundenheit mit sich bringt. Die Freigeisterei stammt aus dem Willen zur Ungebundenheit, aus der pflichtvergessenen und leichtfertigen Gesinnungsart, weshalb Frivolität und Freigeisterei so eng mit einander verknüpft sind. Man könnte die unechte und echte Freigeisterei auch als die frivole und moralische unterscheiden.

Niemals ist es das Wahrheits- und Erkenntniß-bedürfniß, sondern stets der Willens- und Gesinnungszustand, aus dem die frivole hervorgeht und dem sie dient. Wenn der Wille von Leidenschaften bestürmt wird im Widerstreite mit den Geboten der Sitte und des Gewissens, dann erfindet er sich Argumente, die jene Gegengewichte ihm wegräsonniren und wegklügeln. In dieser Dialektik besteht die „Freigeisterei der Leidenschaft“. Die Irrgänge des Lebens können durch die Irrgänge des Denkens, die sie zur Folge haben, zu religiösen Veränderungen führen, die im blindesten Glauben enden. Schicksalsläufe dieser Art in vorzüglichen Beispielen kennen zu lernen und zu ergründen, ist für den psychologischen Forscher ein sehr lehrreicher Gegenstand und für den erzählenden Dichter ein höchst interessantes Problem.

Schon in Bauerbach hatte Schiller die Absicht ein solches Menschenleben zu schildern. Um den Stoff dafür einzusammeln, schrieb er im März 1783 dem Bibliothekar Reinwald in Meiningen: „Die Bücher, wovon wir sprachen, über Jesuiten und Religionsveränderungen — überhaupt über Bigotismus und seltene Verderbnisse des Charakters, suchen Sie mir doch mit dem Bäldesten zu verschaffen, weil ich nunmehr mit starken Schritten auf meinen Friedrich Imhof losgehen will. Schriften über Inquisition, Geschichte der Bastille, dann vorzüglich auch Bücher, worin von den unglücklichen Opfern des Spiels Meldung geschieht, sind ganz vortrefflich in meinen Plan".[1]

## 2. Der Prinz im Geisterseher.

Die Religionswechsel, welche Schiller meint, bestehen im Abfalle vom lutherischen Glauben zur römisch-katholischen Kirche, wie sie Deutschland seit dem westfälischen Frieden häufig erlebt hat, namentlich in fürstlichen Häusern. Solchen Abfall zu bewerkstelligen war und ist das Hauptziel der kirchlichen Bekehrungssucht, der Seelenfang, den vor

[1] Werke III. S. 178.

allen die Jesuiten mit erstaunlicher und erfolgreicher Klugheit betrieben haben und betreiben, am eifrigsten in fürstlichen Häusern. Sie haben in Sachsen und Württemberg Throne erobert. Karl Alexander war dem Glauben seiner Väter untreu geworden und in Wien zur römischen Kirche übergetreten (1713), in Folge dessen er und sein Sohn Karl Eugen von ihrem Volk und Lande kirchlich getrennt lebten. Ohne diesen Zwiespalt wäre Karl Eugen nie genöthigt gewesen, seine Militärakademie zu stiften, und Schiller nie gezwungen worden, der Eleve des Herzogs zu werden. So eng sind seine nächsten persönlichen Schicksale, die über sein Leben entschieden haben, mit jenem verhängnißvollen Religionswechsel im Hause Württemberg verflochten.

Die Geschichte von der Bekehrung Karl Alexanders gehört in den Vorstellungskreis, den ich die Mythologie Schillers genannt habe. Daher keimt in ihm frühzeitig der Plan, nach dem Vorbilde in seinem landesfürstlichen Hause eine solche Bekehrungsgeschichte dichterisch und seelenkundig zu schildern. Im „Geisterseher" hat er diesen Plan ausgeführt. Karl Alexander ist nicht das Modell, wohl aber das mythische Original des Prinzen,

dessen Bekehrungsgeschichte uns hier von Stufe zu Stufe enthüllt wird. Ein halbes Jahrhundert war seit dem Tode jenes fürstlichen Renegaten verflossen, als Schiller die Anfänge des Geistersehers in der Thalia 1787 erscheinen ließ.

Die Geschichte spielt in Venedig vom Karneval bis zum Schluß des Jahres und zwar in einem Zeitpunkte, dem der Tod des Papstes Clemens XIV. (22. Sept. 1774) vorausgegangen sein muß. Da der Prinz fünfunddreißig alt sein und die Schlacht bei Hastenbeck (26. Juli 1757) mitgemacht haben soll, so sind diese Zeitangaben nicht leicht zu combiniren. Daß er im siebenjährigen Kriege auf Seite der Franzosen gekämpft hat, ist ein Zug, der auf Württemberg und Karl Eugen paßt, der während des Karnevals 1767 in Venedig schwelgte.[1]

---

[1] Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. S. 130—133. — Wenn Fr. Bülau (Geheime Geschichten und räthselhafte Menschen) berichtet, daß Karl Alexander in Venedig zur römischen Kirche übergetreten sei, so hat er sich zu dieser unrichtigen Angabe durch Schillers Geisterseher verleiten lassen. Ein Irrthum ähnlicher Art ist sogar dem K. Statistischen Bureau in Stuttgart begegnet (1844), welches bei dem Dorfe Ebersbach im Oberamt Göppingen erwähnte, daß der Räuber Christian Wolf einst den dortigen Gasthof zur Sonne besessen habe. So

### 3. Der Don Karlos und der Geisterseher.

Es ist bisher wohl kaum bemerkt worden, wie genau der Don Karlos und der Geisterseher in einander greifen, wie der Schluß des ersteren und das ganze Gefüge des letzteren von gleichartigen Motiven beherrscht sind, wie dieselben Netze kirchlicher Herrschsucht, die dem Sohne Philipps II. den Untergang bereiten und dem Posa nachstellen, auch den Prinzen im Geisterseher umgarnen. Die Vertilgung und die Bekehrung sind die Betriebsarten der kirchlichen Herrschsucht. Umgarnt sind beide, Posa und der Prinz: jener von der Inquisition und ihren Wächtern in Absicht auf den Ketzerfang, dieser von den Jesuiten und ihren Helfern in Absicht auf den Seelenfang. Verschwörungen, Geheimbünde, tief verborgene, im Stillen fortschleichende, plötzlich enthüllte und angestaunte Pläne haben von jeher Schillers Interesse auf das höchste erregt, wie denn auch die dazu gehörigen Dinge und Charaktere voll dramatischer Spannkräfte sind.

---

aber heißt der Sonnenwirth in Schillers Erzählung „Verbrecher aus Infamie" (Thalia 1786); der wirkliche Räuber war der Sohn des Sonnenwirths (Sonnenwirthle) und hieß Joh. Fr. Schwan. Man sieht, wie eindrucksvoll die Darstellungen Schillers gewirkt haben.

Vergegenwärtigen wir uns die Scene zwischen dem Könige und dem Großinquisitor, die vorletzte im Don Karlos. Der König hat den Posa ermorden lassen, er ist unruhig in seinem Gewissen, rathlos wegen seines Sohnes, und will nun dem Großinquisitor sich und seine Geheimnisse anvertrauen. Dieser weiß alles. Auf die erstaunte Frage Philipps: „Was wisset ihr? Durch wen? Seit wann?" lautet die Antwort: „Seit Jahren, was Sie seit Sonnenuntergang". In Ansehung Posas ist ihm alles bekannt. „Sein Leben liegt angefangen und beschlossen in der Santa Casa heiligen Registern." Daß er frei herumging, hinderte nicht, daß Hand an ihn gelegt war. „Das Seil, an dem er flatterte, war lang, doch unzerreißbar." Auch seine Reisen in der weiten Welt waren umgarnt. „Wo er sein mochte, war ich auch", sagt der Großinquisitor.[1]

Ganz ähnlich verhält sich im Geisterseher der Armenier und der Orden, dem er dient, zum Prinzen. Es giebt einen Augenblick, wo dieser auch fühlt, daß man nach ihm greift. Wie sich der verlorene

[1] Werke V. 2. Theil. S. 440 ff. Akt. V. 10. V. 5151 bis 5161.

Schlüssel seiner Schatulle in der Tabatière wiederfindet, die er scheinbar zufällig im ländlichen Lottospiele gewonnen hat, ruft er aus: „Was ist das? Eine höhere Gewalt jagt mich. Allwissenheit umschwebt mich. Ein unsichtbares Wesen, dem ich nicht entfliehen kann, bewacht alle meine Schritte.“

Die Jäger sind beiden auf der Ferse, dem Opfer der Inquisition wie dem der Jesuiten. Der Ketzerfang, wenn alles nach Wunsch geht, führt auf den Scheiterhaufen, der Seelenfang in den Schoß der Kirche.

### 4. Die Geisterbeschwörer.

Daß die Glückseligkeit unser Lebensziel sei und die Erkenntniß der einzige Weg, dasselbe zu erreichen, hatten sämmtliche Philosophen der neuen Zeit vor Kant gelehrt. Daß dieser Weg nun auch leicht und gangbar gemacht, die Philosophie in der verständlichsten und angenehmsten Form der Welt mitgetheilt werde, dafür sorgte die Aufklärung, und zwar wollte sie die Glückseligkeit nicht blos gelehrt, sondern auch erreicht und den glücklichsten aller Erkenntnißzustände hergestellt haben.

Indessen blieb das Elend der Welt unverändert. Keine Philosophie und Aufklärung ver-

mochten Armuth und Krankheit, Alter und Tod zu bewältigen, jene Grundübel, nach deren Anblick Buddha kein Prinz mehr sein wollte, sondern Bettler wurde und der Erlösung nachsann. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts war nicht buddhaistisch gesinnt, vielmehr hatte sie in und mit dem Christenthum aufgeräumt und sich von aller dem Buddhaismus verwandten Askese abgewendet. Man nahm die Dinge leicht und mochte die Uebel der Welt gerne auf dem leichtesten Wege loswerden.

Diesem Bedürfniß nun entsprach die Magie, welche die Kräfte zu besitzen vorgab, um Gold zu machen, alle Krankheiten zu heilen, das Alter zu verjüngen, die Todten zu beleben oder zu beschwören und selbst die Gemeinschaft mit den seligen und himmlischen Geistern zu bewirken. Dies alles konnte nur auf unbegreifliche Art geschehen, weshalb die Zauberer und Geisterbeschwörer als geheimnißvolle Wesen erscheinen mußten. Und da die vornehmen und reichen Weltleute in der Fülle der Glücksgüter den Unbestand und Verlust derselben wie die Unfähigkeit, sie zu genießen, am qualvollsten empfinden, so erklärt sich, warum auf

den üppigen Höhen der Gesellschaft jene Zauberer am willkommensten empfangen und am gläubigsten angestaunt wurden. Daher liebten sie es, vornehme Titel zu führen, während sie gemeine Abenteurer waren. Ein Portugiese, der den geheimnißvollen Magus mit einem gewissen Erfolge bis zu Ende gespielt hat, nannte sich Graf St. Germain. Derselbe erschien in russischer Generalsuniform im Jahre 1770 zu Livorno und hatte die Sage um sich verbreitet, daß er Jahrhunderte alt sei und Karl V., Franz I. und Heinrich VIII. gesprochen habe. Er war räthselhaft und ist es geblieben.

Ein sicilianischer Taugenichts, der davongelaufene Zögling einer Priesterschule in Palermo, ein Mensch von niederer Herkunft und Art, der den Stempel der Gemeinheit in seiner ganzen Erscheinung trug und Gaunereien ohne Gleichen verübte, die auch zuletzt an das Licht kamen, nannte sich Graf Cagliostro und machte Europa von sich reden. „Er hatte“, sagt Carlisle, „ein feistes Bulldoggengesicht und die breiteste Nase des achtzehnten Jahrhunderts.“ Er rühmte sich, unter dem besonderen Beistande himmlischer Gewalten, deren Abgesandter er sei, alle jene magischen Großthaten ver-

richten und seine Auserwählten von den Uebeln der Welt erlösen zu können. Je toller seine Versicherungen waren, um so gläubiger seine Anhänger. Er lieh ihnen den Schein eines geheimen Ordens, den er auf Befehl seiner unsichtbaren Oberen unter dem Namen der ägyptischen Maurerei gestiftet habe. Die Eingeweihten wurden in Grade und Stufen getheilt. Er verrieth ihnen, daß sie bestimmt wären, unsägliche Wohlthaten zu empfangen, und daß es auch ein sichtbares geheimnißvolles Oberhaupt des Ordens gebe, welches die Würde des Großkophta besitze. Dies letztere erfuhren nur die Eingeweihtesten. Daß er selbst dieser Großkophta sei, war der Kern seiner Mysterien.

Als er in den Kreisen des kurländischen Adels zu Mitau im Jahre 1779 sein Unwesen trieb, gelang es ihm, eine junge, schwärmerisch und mystisch gesinnte Frau, die Gräfin Elise von der Recke, völlig zu verblenden. Durch seinen Einfluß in der Geisterwelt besorgte er ihr einen Schutzgeist und nannte ihr auch dessen Namen; ja er eröffnete ihr sogar die Aussicht, bei der nächsten Vacanz in der Geisterwelt einen Platz daselbst noch bei irdischem Leibe zu erhalten. Von Mitau begab er sich nach

Petersburg. Katharina II., die Freundin Diderots, gar nicht mystisch und schwärmerisch gesinnt, durchschaute den Betrüger sogleich, machte sich über ihn lustig und gab ihm den Laufpaß. Nun erschien er in Frankreich und wurde hier in der vornehmen Welt eine Zeitlang abgöttisch verehrt. Der Prinz Louis Rohan, Cardinal, Erzbischof von Straßburg, Großalmosenier des Königs, schaute in gläubiger Ehrfurcht zu ihm empor und küßte seine Hände. In der famosen Halsbandgeschichte sollte er eine verdächtige Rolle gespielt haben, die ihm die Einsperrung in der Bastille und die Verbannung aus Frankreich zuzog. Sein Stern begann endlich zu sinken. Das Aufsehen, welches über ihn und die Halsbandgeschichte entstanden war, hatte selbst Goethes Interesse so lebhaft erregt, daß er im April 1787 in einer Winkelgasse Palermos die Familie Balsamo, Mutter und Schwester Cagliostros, aufsuchte. Vier Jahre später, nachdem Geschicke, die schrecklich genug waren, den Betrüger und die Betrogenen ereilt hatten, schilderte er der Welt das Getriebe beider in seinem „Großkophta“.

Auch der Gräfin von der Recke waren die Augen aufgegangen. Noch in demselben Jahre,

wo sie in schwärmerischer Andacht zu Cagliostro emporgeblickt hatte, erbaute sie sich an Nathan dem Weisen. Nicht Lessing hat bei seiner Engelschwärmerei an Elise von der Recke, sondern diese, als sie die Unterredung zwischen Nathan und Recha las, hat an sich selbst gedacht und sich ihres Wahnglaubens geschämt. Nun erst lieh sie den Zeugnissen wider Cagliostro ein williges Ohr. Zur Abbüßung ihres Irrglaubens und zur Warnung für jedermann verfaßte sie eine Schrift, die Nikolai herausgab, worin sie Seite für Seite ihre völlige Verblendung im Jahre 1779 und ihre gänzliche Enttäuschung im Jahre 1787 contrastirte. Hier schilderte sie sehr eindringlich die Art und Weise der Geisterbeschwörungen Cagliostros mit dem ganzen Zubehör seiner Gaukeleien; unter seinen magischen Zeichen habe er eines als das heiligste und wirksamste hervorgehoben, es sei das Jesuitenzeichen und er selbst höchst wahrscheinlich ein Emissär des Ordens gewesen.[1]

---

[1] Nachrichten von des berüchtigten Cagliostro Aufenthalt in Mitau (1779) und von dessen dortigen magischen Operationen. (Berlin 1787.)

Offenbar hat Schiller diese Schrift gekannt und sich die Schilderung der Beschwörungsscenen zum Vorbilde, das Jesuitenzeichen zur Weisung dienen lassen. Die beiden Hauptrollen in dem Seelenfange des Prinzen spielen der Armenier und der Sicilianer: jener hat Züge, auch äußere, welche dem Grafen St. Germain entlehnt sind[1], dieser ist Cagliostro.

Das Beispiel der St. Germain und Cagliostro hatte in Deutschland Nachahmung gefunden. Schon in den siebziger Jahren war in Leipzig ein gewesener Kellner als Geisterbeschwörer aufgetreten, und der Herzog von Kurland (seit 1779 der Schwager der Gräfin Elise von der Recke) ließ denselben in seinem Palaste zu Leipzig diese Gaukeleien in Scene setzen. Zu den eifrigsten und gläubigsten Geistersehern gehörte sein Stallmeister von Bischoffswerder, der später in preußische Dienste trat und in der nächsten Umgebung Friedrich Wilhelms II., dessen Günstling er war, die Geisterbeschwörungen zum Nutzen des religiösen Obscu-

---

[1] Wie z. B. das Tragen der russischen Uniform, weshalb ich diesen Zug oben erwähnt habe; Cagliostro trug in Italien preußische Uniform.

rantismus betrieb und betreiben half. Nach dem Tode Friedrichs des Großen florirte „der Geisterseherorden“ in Berlin am Hofe des Königs. Diese Berliner Vorgänge sind wohl die letzten, gewiß nicht die ersten Antriebe gewesen, die unseren Schiller vermocht haben, den Geisterseher zu schreiben; daher es nur als eitle Prahlerei zu nehmen ist, wenn der Professor Meyer von Bramstedt sich rühmte, Schillern die Idee zum Geisterseher gegeben zu haben.[1]

Die geschichtlichen Motive zu dieser Dichtung erstrecken sich von den Zeiten des Herzogs Karl Alexander von Württemberg bis zu denen des Königs Friedrich Wilhelm II. von Preußen. Zu dieser zeitgeschichtlichen Bedeutung kommt die psychologische, d. i. die Darlegung der wohl berechneten und geordneten Mittel, wodurch der Seelenfang gelingt.

Das Widerspiel der Aufklärung mit ihrer ehrlichen Glückseligkeitslehre ist der Glückseligkeits-

[1] Briefwechsel zwischen Schiller und W. von Humboldt. 2. Ausgabe (1876). S. 61 ff. Von demselben Mann sagt Humboldt in einem späteren Briefe: „Es ist wirklich unbegreiflich, wie er lügt und Sachen geradezu erfindet“ (S. 73).

schwindel, die täuschende Magie und der von ihr bethörte Glaube, den von der tragischen Seite Schiller in seinem „Geisterseher", von der komischen Goethe in seinem „Großkophta" dargestellt hat.

### 5. Der Seelenfang.

Der Prinz gehört zu der Seitenlinie eines regierenden Hauses. Zwischen dem Thron und ihm steht der Erbprinz und ein Oheim; der Erbprinz leidet an einer tödtlichen Krankheit, deren Ende bevorsteht. Der Prinz soll herrschsüchtig gemacht und bekehrt werden, um nach der Beseitigung des Oheims in dem protestantischen Lande eine katholische Dynastie zu begründen. Dies ist die Absicht der kirchlichen Bekehrungspolitik; ihr weit ausgelegtes Netz zieht sich immer näher und näher zusammen, bis es ihn völlig umschlungen hat und festhält.

Die Erziehung des Prinzen war streng lutherisch und in dem dogmatischen Geist gehalten, der die Hölle heiß zu machen versteht, er hat von der Religion nur die drohenden, nicht die wohlthuenden Eindrücke in sich aufgenommen; er ist ernst und melancholisch gesinnt, den Lebensgenüssen abgewendet, aber innerlich unfest und unbewehrt, bei vieler

Empfänglichkeit ohne einen geordneten Zusammenhang der Ideen, geschweige der Ueberzeugungen. Der ihm angeerbte und anerzogene Glaube, ohne alle innere Freudigkeit und Kraft, dieses todte Lutherthum steht den Seelenfängern im Wege. Lebendig in dem Gemüthe des Prinzen ist seine düstere Scheu vor den jenseitigen Mächten: diese muß auf das höchste erregt und gesteigert, dann völlig zerstört werden, damit die Säulen seines Glaubens zusammenbrechen.

Daher muß man für das erste seinen Wunderglauben in der greifbarsten Form nähren und den Schein jenseitiger Mächte ihm so dicht auf den Leib rücken lassen, daß er ihre Berührung zu fühlen glaubt und nichts eifriger wünscht, als die Geister zu sehen. Eine Reihe der wunderbarsten Erlebnisse, die den Prinzen Schlag auf Schlag überraschen, gelingt vollkommen. Dieselben beginnen mit dem Augenblick, wo eines Abends auf dem Markusplatz die armenische Maske sich zu ihm und seinem Begleiter gesellt und die Worte spricht: „Wünschen Sie sich Glück, Prinz. Um neun Uhr ist er gestorben!“ Sie enden mit der Erscheinung seines bei Hastenbeck gefallenen Freundes, des Marquis

Lanoi, dessen Geist ihm der Sicilianer und der Armenier heraufbeschwören. Der Geist verlangt von ihm keinen anderen Dienst, als daß der Prinz für sein eigenes Seelenheil sorge. „Denke an dich selbst!" Auf die Frage: „Wie muß ich das?" heißt die Antwort: „In Rom wirst du es erfahren".[1]

Donnerstag um neun Uhr war der Erbprinz gestorben, genau wie es der Armenier verkündet hatte. Sechs Tage später kommt die Nachricht. Jetzt fühlt sich der Prinz von überirdischen Mächten ergriffen und den irdischen Dingen abwendig gemacht. „Es giebt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als wir in unserer Philosophie träumen" — sagt er zu seinem Freunde, wie Hamlet zu Horazio. „Wenn der Armenier es nicht blos errathen hat, — so will ich Ihnen alle meine fürstlichen Hoffnungen für eine Mönchskutte abtreten." Eine solche Bekehrung aber liegt keineswegs in der Absicht derer, die nach ihm trachten. Er soll nicht Mönch werden, sondern regierender Herr.

Die Geisterbeschwörung des Sicilianers war eitel Lug und Trug. Der Armenier in der Tracht

---

[1] Hier endete das erste Stück der Erzählung im 4. Heft der Thalia 1787.

eines russischen Offiziers war zugegen, er hat mit dem Sicilianer scheinbar gewetteifert und gegen die unechte Erscheinung die echte heraufbeschworen, er hat den anderen scheinbar entlarvt und von Dienern der Staatsinquisition gefangen nehmen lassen. Im Gefängniß enthüllt dieser dem Prinzen, der ihn aufsucht, das ganze Gaukelspiel; nur die Erscheinung des Armeniers hüllt er geflissentlich in das geheimnißvollste Dunkel. Jetzt ist der Prinz völlig im Klaren; er durchschaut, daß der Armenier und der Sicilianer zusammengehören und mit ihm ein abgekartetes Spiel getrieben haben. Alle die wunderbaren Ereignisse, die man ihn hat erleben lassen, waren Betrügereien. Wie es sich mit diesen Wundern verhalten hat, so verhält es sich mit allen. Aller Wunderglaube ist ein Gewebe von Täuschungen, alle Religion ist Wunderglaube. Mit einem Schlage wird der Prinz ein ausgemachter Freigeist, der allen religiösen Geheimnissen auf den Grund sieht. Nur Eines durchschaut er nicht: daß diese seine Freigeisterei geliehener Art ist, das gelungene Product fremder Absichten, die mit ihm schalten und walten; er läuft am Gängelbande, während er meint, jetzt erst die

Bahn des selbstständigen Denkens betreten zu haben.

Dieses Selbstgefühl ist zu bestärken und so hoch als möglich zu steigern. Man hat den Prinzen von seinen bisherigen treugesinnten Umgebungen getrennt und unter lauter Einflüsse gebracht, die den Bekehrungszwecken angepaßt sind. Sein alter Diener ist verschwunden und durch einen schlauen, mit den geheimen Absichten wohl vertrauten Italiener ersetzt, der ihm die nützlichsten und angenehmsten Dienste leistet mit der Miene der persönlichsten Ergebenheit. Der Prinz wird in die erlesensten Zirkel der großen Welt eingeführt, in die Gesellschaft des Bucentauro, die aus dem vornehmsten und reichsten Adel Venedigs besteht, aus Leuten von leichtfertiger Gesinnung und schwelgerischer Lebensart. Hier beginnt er zu glänzen. Man preist nicht seinen Rang, sondern seinen Geist; jedes seiner Urtheile wird bewundert, jedes seiner Worte begierig gehört und weiter getragen. Er spricht nur noch geflügelte Worte, er hört nur noch Sirenengesang. Kein Wunder, daß er sich selbst als ein esprit fort der überlegensten Art vorkommt.

Der neue Diener hat die Wege des Prinzen so zu lenken gewußt, daß er den Marchese Civitella, einen jungen Mann von vornehmer Herkunft und sittenlosem Lebenswandel, aus der Gefahr eines nächtlichen Ueberfalls errettet. Es war ein Scheinüberfall und eine Scheinrettung. Der Marchese erweist seinem Retter die dankbarste Anhänglichkeit und läßt sich nur von ihm berathen und leiten. Jetzt darf sich der Prinz nicht blos als starken Geist, sondern auch als einen Mann von gereifter praktischer Weisheit fühlen: er ist der Mentor und pädagogische Wohlthäter eines angesehenen Jünglings geworden, den er vor verderblichen Ausschreitungen behütet.

Indessen soll der Prinz nicht blos durch seinen Geist, sondern nunmehr auch durch seinen Rang und eine prächtige Hofhaltung glänzen, was schon der Wettstreit mit einem anderen Prinzen fordert, der zu derselben Zeit in Venedig mit fürstlichem Aufwande lebt. Nun muß er verschwenderische Ausgaben machen und bei weitem mehr Geld brauchen, als er hat. Die Folge sind Schulden. Auch kann er nach der Sitte der Zeit und der vornehmen Welt, in der er lebt, nicht umhin, an

ihren Glücksspielen theilzunehmen, wodurch er in kurzer Zeit ungeheure Summen verliert und seine Schuldenlast vergrößert. Da ihm die Geldmittel fehlen, so ist er genöthigt, zu Wucherern seine Zuflucht zu nehmen und endlich zu Civitella, dem Neffen des Kardinals, seinem dankbaren Zögling, der ihm schon den Gebrauch seines Vermögens oft und dringend, aber bisher vergeblich angeboten hat. Auf diesem Wege treibt er seinem ökonomischen Ruin entgegen, der in dem Feldzugsplan der Bekehrung ein sehr wesentliches und überlegtes Strategem ausmacht. Der Abgrund öffnet und erweitert sich, zur Rettung aus welchem der nach ihm ausgestreckte Arm sich darbieten wird.

Damit der drohende Abgrund ihn nicht zu früh beunruhige, hat man schon Sorge getragen, daß Eindrücke lockender und zauberischer Art sich seiner Seele bemächtigen. Eine glühende Leidenschaft, wie er eine solche noch nie empfunden hat, ergreift ihn plötzlich mit ungestümer Gewalt. Der Anblick der „Griechin" hat sie entzündet. Die unbefriedigte Seelenstimmung, worin er lebt, die Meisterwerke der Malerei, deren entzückende Schönheiten er zu fühlen beginnt, Bilder herrlicher

Frauen, darunter eine Madonna, die der Griechin gleicht, haben dazu mitwirken müssen, daß ihn die Erscheinung der letzteren wunderbar rührt. Wie eine Gestalt von oben her ist sie ihm erschienen und verschwunden. Ein scheinbarer, aber wohl berechneter Zufall hat seine Schritte in die Seitenkapelle gelenkt, wo sie betete. Nun verzehrt ihn die heftigste Ungeduld, sie wiederzufinden. „Seit ich das sah, seitdem dieses Bild hier wohnet, dieses lebendige, mächtige Gefühl in mir: du kannst nichts mehr lieben als das, und in dieser Welt wird nichts anderes mehr auf dich wirken."

Es giebt kein Mittel, die Zeit schneller zu tödten als das Spiel, auch keines, das ökonomische Verderben in kürzerer Frist zu vollenden. Immer jäher und abschüssiger wird die Bahn, die er läuft, je näher das Ziel rückt, wo sie endet.

Der Moment ist gekommen, um den Prinzen durch den Bruch mit seiner Familie völlig zu isoliren. Während er im Liebesglücke schwelgt, erhält er von seinem Hofe, dem man alles hinterbracht hat, den gemessensten Befehl zu schleuniger Rückkehr, noch dazu in Ausdrücken herben Tadels. Jetzt erkennt er die ungeheure Kluft zwischen Herrschen und Ge-

horchen und wie recht der Armenier hatte, als er ihm den Tod des Erbprinzen mit den Worten verkündete: „Wünschen Sie sich Glück — um neun Uhr ist er gestorben!“ „Es giebt nur einen Unterschied unter den Menschen — Gehorchen und Herrschen! Bei Gott! Es ist etwas großes um eine Krone!“ So sagt jetzt der Prinz mit Fiesco. Es ist gelungen, ihn herrschsüchtig zu machen.

Wie man seinen Wunderglauben erst genährt und bis zur Betäubung gesteigert, dann plötzlich zerstört hat, so ergeht es jetzt seinem Liebesglück. Die Geliebte wird ihm durch den Tod entrissen, nachdem sie noch in den letzten Augenblicken umsonst versucht hat, ihn zu bekehren. Sie wird vergiftet und muß sterben; denn er soll bekehrt werden, nicht um eine Geliebte zu heirathen, sondern um eine katholische Dynastie zu gründen.

Aus dem zertrümmerten Wunderglauben geht er als Freigeist, aus dem zerstörten Lebensglück als ein gebrochener Mann hervor ohne die innere Kraft der Aufrichtung und des Trostes. Mit seinem Hause zerfallen, von seinen wahren Freunden ferngehalten und ihrem Einflusse entrückt, mit seinen falschen Freunden in der Nähe entzweit, von

Feinden und Gläubigern verfolgt, ist er wie ein gehetztes Wild und rettet sich zuletzt in das einzige Asyl, das ihm offen steht. Dieses Asyl ist das Netz, welches ihn fängt. „Seine Schulden sind bezahlt, er selbst findet sich in den Armen des Armeniers und hörte seit fünf Tagen die erste Messe.“ So endet der erste Theil.[1]

Den zweiten ist Schiller der Welt schuldig geblieben, obwohl vielleicht keines seiner Werke die Spannung des großen Publicums in solchem Grade erregt hatte wie dieses. Man harrte ungeduldig und vergeblich auf die Fortsetzung und den Schluß des Romans. Wie der einzige Thronerbe, der dem Renegaten noch im Wege steht, durch ein Verbrechen weggeräumt werden soll, hat Schiller uns nicht mehr erzählt und wohl daran gethan. Sein Interesse und Thema war erschöpft. Er hatte geschildert, mit welcher feinen und seelenkundigen Berechnung, mit welchen ruchlosen und erfolgreichen Mitteln die Jäger der Kirche die Kunst des höheren Seelenfanges betreiben. Die Dolche, die Schiller in der Tragödie des Don Karlos geredet hat,

---

[1] Werke IV. S. 320 ff., S. 346, 349.

redet er auch in der tragischen Geschichte des Geistersehers. Jene „gewisse Menschenart", gegen welche seine Dolche gekehrt sind, ist in beiden Dichtungen dieselbe. Eben darin besteht der zu wenig bemerkte und tief gegründete Zusammenhang zwischen beiden.

### 6. Das philosophische Gespräch.

Der Charakter des fürstlichen Renegaten ist mit einem psychologischen Tiefblick gezeichnet, der dem ganzen Roman die Bedeutung eines philosophischen Kunstwerks verleiht, daher wir dieselbe keineswegs auf das sogenannte philosophische Gespräch im Geisterseher haben einschränken wollen. Dieses ist nicht blos eine Episode aus dem Stadium der Freigeisterei des Prinzen, sondern deren Charakteristik. Darin besteht der Zusammenhang zwischen dem philosophischen Gespräch und den philosophischen Briefen.

Freilich, was den äußeren Gang der Begebenheiten betrifft, so hat sich die Erfindungskraft des Dichters mit mancherlei Unwahrscheinlichkeiten und widerstreitenden Angaben behelfen müssen. Nach den Zeitangaben ist kein Jahr ausfindig zu machen, in welchem die Geschichte stattfinden könnte. Wir werden Schritt für Schritt durch dramatische Effecte

überrascht, aber öfter auf Kosten der Möglichkeit. Wie z. B. konnte der Prinz in dem russischen Offizier sogleich „ohne Mühe" die Züge des Armeniers wiedererkennen, den er ja nur maskirt gesehen hatte? u. a. m.

Unter dem Gefühle solcher Mängel litt die Freude des Schaffens. Auch die zerstückelte Art der Entstehung, die schon aus der Art der Veröffentlichung erhellt, wirkte nachtheilig auf die Stimmung des Dichters und die Composition seines Werks. So kam es, daß ihm das letztere bald verleidet wurde und zur Last fiel; wir begegnen in seinen vertraulichen Briefen oft genug ärgerlichen, ja wegwerfenden Ausdrücken über den Geisterseher. Sobald aber das philosophische Gespräch auf die Tagesordnung rückt, fühlt er sich in seinem Element, im Geleise eines ihm wohl vertrauten Themas und redet von dem Werk mit sichtlich erneutem Interesse. So schreibt er den 26. Jan. 1789 an die Freundinnen in Rudolstadt: „Mein Geisterseher hat mich diese Tage etlichemal recht angenehm beschäftigt". „Der Zufall gab mir Gelegenheit, ein philosophisches Gespräch herbeizuführen, welches ich ohnehin nöthig hatte, um die

freigeisterische Epoche, welche ich den Prinzen durchwandern lasse, dem Leser vor Augen zu stellen. Bei dieser Gelegenheit habe ich nun selbst einige Ideen bei mir entwickelt, die Sie darin wohl errathen werden (denn Gott bewahre mich, daß ich ganz so denken sollte, wie der Prinz in der Verfinsterung seines Gemüths), auch, glaube ich, wird Ihnen die Darstellung durch ihre Klarheit gefallen."[1]

Mit den Geisterbeschwörungen sind dem Prinzen Wunderglaube und Religion in Rauch aufgegangen, und zwar ohne Rest. An die Stelle der religiösen Gefühle ist ein völliger Unglaube von gereizter und reizbarer Art getreten, die sich auch in dem Tone kundgiebt, worin er die Unterredung mit seinem Gesellschafter beginnt und fortführt. Die nächste Veranlassung dazu giebt der verschwenderische Aufwand für seinen fürstlichen Glanz und die neuen Summen, welche die Wucherer soeben gebracht und

---

[1] Schiller und Lotte. I. Buch. S. 204. — Briefwechsel mit Körner. I. S. 170, 172 (Br. vom 6. u. 17. März 1788). Vgl. dagegen S. 266 (Br. v. 22. Januar 1789): „Stelle dir vor, daß mir der Geisterseher anfängt lieb zu werden". „Ich habe dieser Tage ein philosophisches Gespräch angefangen, das Inhalt hat. Ich mußte den Prinzen durch Freigeisterei führen."

auf den Tisch gezählt haben. Daß der treugesinnte Cavalier zu dem unheimlichen Treiben besorgte Miene macht, bewegt den Prinzen, der diesen stillen Vorwurf nicht ohne Verdruß bemerkt hat, zu Frage und Antwort. Hieraus entsteht das Gespräch, worin er seine neue Denk- und Lebensweise zu rechtfertigen und seine freigeisterische Vorstellungsart zu begründen sucht. Im Kern der Unterredung handelt es sich um die Frage, ob dem menschlichen Dasein Sinn und Bedeutung zukomme oder nicht; ob es Aufgaben von ewigem Inhalt habe. oder so vergänglich und nichtig sei, wie seine Zeitdauer?

Ich will sogleich bemerken, daß die ausgedehnte Unterredung sich aus zwei ungleichartigen Theilen zusammensetzt, und daß in der zweiten größeren Hälfte die Freigeisterei des Prinzen sich in schwierige und tiefe Erörterungen einläßt, die viel weniger dem Charakter des Prinzen als dem des Dichters entsprechen. Um es kurz zu sagen: der erste Theil enthält das Bekenntniß der frivolen Freigeisterei, der zweite das der moralischen; dort unterscheidet sich Schiller von dem Prinzen, wie er sich von der Gesinnungsart, die er in der Freigeisterei der Leidenschaft ausgesprochen hatte, unterschieden wissen

wollte; hier geht er mit dem Prinzen zusammen und macht ihn zum Träger seiner eigenen Ideen. Körner hatte richtig gesehen, daß in dem Fortgange des Gesprächs sich in die Denkart des Prinzen ein fremder Ideengang einmische.

Höchst dramatisch und ausdrucksvoll, wie die Veranlassung zu dem ganzen Gespräch, ist der Eingang und Verlauf des ersten Theils. Das vermeintliche Pflichtgefühl, zu scheinen und zu glänzen, soll die leichtfertigen Verschwendungen rechtfertigen. Wir kennen das Modell der fürstlichen Frivolität, das sich der Phantasie Schillers frühzeitig und dauernd eingeprägt hatte. Mit epigrammatischer Schärfe und Richtigkeit läßt er die dazu gehörige Theorie hier den Prinzen entwickeln: „Alles an uns Fürsten ist Meinung. Die Meinung ist unsere Amme und Erzieherin in der Kindheit, unsere Gesetzgeberin und Geliebte in männlichen Jahren, unsere Krücke im Alter". „Ein Fürst, der die Meinung verlacht, hebt sich selbst auf, wie der Priester, der das Dasein eines Gottes leugnet." „Jeder will doch gern ganz sein, was er ist, und unsere Existenz ist nun einmal, glücklich scheinen." Glänzen und genießen ist der Inhalt des Lebens,

insbesondere des fürstlichen. Genießen läßt sich nur die Gegenwart. „Wer verargt es mir, daß ich dieses magere Geschenk der Zeit feurig und unersättlich, wie einen Freund, den ich zum letztenmal sehe, in meine Arme schließe?“ „O, ich habe ihn schätzen lernen, den Augenblick! Der Augenblick ist unsere Mutter und wie eine Mutter laßt uns ihn lieben!“

Es giebt keine ewige Ordnung der Dinge, keine bleibende Wirkungen, keine dauernde Verdienste. Alles ist Flucht um mich herum. „Alles stößt sich und drängt seinen Nachbar weg, aus dem Quell des Daseins einen Tropfen eilends zu trinken und lechzend davon zu gehen.“ „Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert, so will ich tugendhaft sein.“[1] Der Mensch gleicht der Furche, die der Wind in die Meeresfläche bläst. Wer will verlangen, daß die Spur seines Daseins darin aufbewahrt bleibe? Auch die Namensdauer zeugt nicht dagegen; der

---

[1] Werke IV. S. 283—311. (Buch II. Vierter Brief des Barons v. F. an den Grafen von O.) Nur der erste Theil des Gesprächs erschien im 6. Heft der Thalia 1789, das ganze Gespräch erst in der vollständigen Ausgabe des Geistersehers.

Ruhm, selbst der wohlverdiente, ist nur ein späteres Vergehen.

Nichts beharrt als diese alles beherrschende Nothwendigkeit des Entstehens und Vergehens, dieser beständige Formwechsel der Materie, dieser mechanische Weltproceß, worin es nur Ursachen und Wirkungen giebt, nicht Mittel und Zwecke. Alle Thätigkeiten sind nur Glieder in der Bewegung des Ganzen, auch das Denken; jedes Ding ist ein Glied der Causalkette, auch der Mensch, das denkend-empfindende Wesen. Das Triebwerk der menschlichen Natur wird durch Freude und Schmerz in Bewegung gesetzt, ihr Grundtrieb ist der Glückseligkeitsdrang, der sich im Genusse des Augenblicks befriedigt. Die Glückseligkeit des Menschen ist nicht Zweck der Natur, nicht Weltzweck, nicht Absicht Gottes; der Mensch will den Schöpfer gern in seiner Familie haben; der Krystall, wenn er denken könnte, würde die Krystallisation für den höchsten Weltplan, den vollkommensten Krystall für die Gottheit halten.

Im Lebensgenuß erfüllt demnach der Mensch den sogenannten Zweck seines Daseins. Was vorhergeht und nachfolgt, kümmere ihn nicht. Es sind

gleichsam zwei schwarze undurchdringliche Decken, die an beiden Enden des Lebens herunterhängen; die Decke der Zukunft zeigt eine täuschende Perspective, tiefe Stille herrscht hinter ihr, ungläubige Leute haben gesagt, es sei nichts dahinter, man hat sie zu ihrer Witzigung eilig dahinter geschickt. Ich will nicht dahinter sehen; mein ganzes Sein liegt in den Schranken der Gegenwart, ich erfülle das Vorhaben der Natur, indem ich sie genieße. Die Mittel zu dieser Erfüllung sind alles, was mein ist, meine Glückseligkeit, meine Moralität; ich bin der Bote, der einen versiegelten Brief an den Ort seiner Bestimmung trägt, ich weiß nicht, was darin steht, ich will es nicht wissen, ich will nur meinen Botenlohn.

Die Glückseligkeit, wie der Prinz sie hier versteht, ist der betäubende Weltgenuß, er selbst nennt „den Sinnentaumel“ seine einzige Zuflucht, um alle die schwermüthigen Grübeleien, die ihm das Leben getrübt haben, für immer los zu werden. Eine solche melancholisch gestimmte Frivolität paßt wohl zu dem Charakter dieses Prinzen, der über Nacht aus einem Grübler ein Freigeist geworden ist. „Ich sehnte mich nach dem Leichtsinn, der das

Dasein der mehresten Menschen um mich her so erträglich macht. Alles, was mich mir selbst entführte, war mir willkommen. Soll ich es Ihnen gestehen? Ich wünschte zu sinken, um diese Quelle meines Leidens auch mit der Kraft dazu zu zerstören." Mit diesen Worten endet das Gespräch in der Thalia.

Ganz anders wird in dem weiteren Fortgange desselben die Glückseligkeit aufgefaßt und erklärt: sie wird nicht mehr im Sinnentaumel, sondern in der Geistesfülle gesucht, nicht in der Selbstbetäubung, sondern in der höchsten Selbstbethätigung. Der Werth des Menschen bestehe in der Summe seiner Wirkungen. Der wirkungsreichste Mensch sei der vortrefflichste, das eigentliche Gebiet der Wirksamkeit sei für jeden einzelnen die eigene innere Welt, unabhängig von den Beziehungen nach außen, ihr Thema sei die Ausbildung seiner Anlagen und Kräfte, „um zur höchsten Kundmachung seiner Existenz zu gelangen". Darin bestehe unsere innere Vollkommenheit, die als Gegenstand des Selbstgefühls und Genusses unsere Glückseligkeit, als Zustand der Kraft und Tüchtigkeit unsere Moralität zu nennen sei. Daher seien Vollkommenheit,

Glückseligkeit und Moralität völlig gleiche Beschaffenheiten und Größen.

Nun aber lebe der Mensch nicht in der Wüste, sondern sei ein Glied des Universums, umgeben von einer Welt, die auf ihn einwirke und seine Kräfte auf sich einwirken lasse, daher sei die Moralität nothwendigerweise eine Quelle fruchtbarer und segensreicher Thätigkeit, welche in die Welt ausströme. Demnach sage man nicht: der Mensch habe Moralität, um außer sich zu wirken, sondern: er wirke außer sich, weil er Moralität habe. Diese sei der Grund der Wirksamkeit, wie der Trieb, alle seine Kräfte zur Wirkung zu bringen, der Grund der Moralität. Moralität sei innere Tüchtigkeit, Tüchtigkeit sei Brauchbarkeit. Nichts geschehe aus Zwecken, alles aus Gründen. „Ihre Damit verwirren uns", sagt der Prinz zu seinem Gesellschafter. „Ich kann Ihre Zwecke nicht leiden."

Glückseligkeit und Moralität oder Vortrefflichkeit sind identisch und dürfen daher nicht getrennt werden: kein Genuß für die erst zu erreichende Vollkommenheit, keine Forderung für die erreichte. Nicht heute Sonnenglanz und morgen Wärme,

nicht Vortrefflichkeit in diesem Leben und Glückseligkeit in jenem.

Wenn der wirkungsreichste Mensch der vortrefflichste und würdigste genannt wird, so denke man bei der Summe der Wirkungen nicht an die Summe der äußeren Macht; sonst wäre der Weltdespot der wirksamste und vortrefflichste Mensch, während er der Schöpfer der Verwüstung, das Geschöpf und der Schöpfer der Verwesung ist, wie Philipp II. von Spanien. Genau so dachte auch Posa und in Uebereinstimmung mit ihm der Julius der philosophischen Briefe.

Was den Charakter der Verwüstung oder Zerstörung habe, sei Privation, Abwesenheit, Mangel. Die Verwüstung verhalte sich zur Schöpfung, wie der Mangel zur Fülle, die Unthätigkeit zur Thätigkeit, die Stille zum Laut, der Schatten zum Licht. Ebenso verhalte sich das Laster zur Tugend. Genau in dieser Weise hatte Leibniz das Verhältniß der Negation zur Realität, des Unvollkommenen zum Vollkommenen gefaßt und darauf seine Theodicee gegründet.

Die Philosophie des Prinzen, wie sie in dem zweiten Theile des Gesprächs sich vernehmen läßt, ist gleichsam eine Theodicee der Welt und der Noth-

wendigkeit, die das Weltall beherrscht; dieses erscheine als ein Ganzes, dergestalt in sich abgerundet und vollendet, daß eine bessere Welt weder zu denken noch zu wünschen sei. „Wäre nicht alles so in sich beschlossen, säh' ich auch nur einen einzigen verunstaltenden Splitter aus diesem schönen Kreise herausragen, so würde mir das die Unsterblichkeit beweisen."

Vergleichen wir die beiden Theile des Gesprächs mit einander, so haben sie ein Thema gemein, welches als die Grundansicht der Freigeisterei gelten möge, da doch das Gespräch selbst als deren Charakteristik gilt. Nach dieser Grundansicht giebt es keine andere Weltordnung als die vorhandene, naturgemäße und nothwendige, die nur nach Ursachen, nicht nach Zwecken wirke und daher dem Glauben an die Vorsehung Gottes und die Unsterblichkeit der Seele widerstreite. Dagegen in der Frage, wie sich diese naturalistische Weltanschauung zu der Moralität verhalte, sind die beiden Theile keineswegs einverstanden, da der erste dieselbe völlig preisgiebt, während sie der zweite dem Resultat nach völlig zu retten und aus den in der menschlichen Natur wirksamen Kräften zu begründen sucht.

Vergleichen wir die beiden Theile des Gesprächs mit dem Charakter des Prinzen, so hat Körner richtig bemerkt, daß derselbe im Laufe der Unterredung aus seiner Rolle fällt. „Menschenwerth und Moralität wird freilich bei dem System des Prinzen gerettet. Aber eine andere Frage wäre, ob dies System zu der dermaligen Stimmung des Prinzen paßt?" „Dich scheint manchmal eine einzelne Idee selbst interessirt zu haben, und indem du dich ihr überließest, vergaßest du, daß es hier eigentlich blos darauf ankommt, die Denkart des Prinzen überhaupt zu schildern." — Schiller entgegnete: „Diese Philosophie ist, wie du gefunden hast, kein Ganzes, es fehlt ihr an Consequenz." Aber dem Charakter des Prinzen fehle es auch an Consequenz, und so passe diese schwankende Philosophie zu seinem schwankenden Wesen und der unsicheren Lage, worin er sich befinde. Diese Rechtfertigung darf nur von dem ersten Theile des Gesprächs gelten.

Vergleichen wir endlich die beiden Theile mit Schillers eigener Denkart, so finden wir in der ersten Hälfte Motive verwerthet, die uns an die Reden Wollmars im Spaziergang unter den Linden, an die Stimmung in der Melancholie an Laura

u. a. erinnern, während wir im zweiten den Ideen begegnen, die dem Dichter des Posa und dem Julius der philosophischen Briefe angehören. „Im philosophischen Gespräch", so bemerkt Körner, „ist es dir, glaub' ich, sehr gelungen, den Zweifel an Unsterblichkeit zu veredeln." Dies gilt von dem zweiten Theile, worin der Prinz nur die Gedanken ausspricht, die Schiller ihm leiht, um die pantheistische Weltanschauung mit der Moralität in Einklang zu bringen. Er nimmt auch dieses sein Eigenthum und Verdienst in Anspruch. „Der Beweis, daß Moralität blos in dem Mehr oder Weniger der Thätigkeit liege, scheint mir von sehr vielen Seiten beleuchtet und sogar mit Gründlichkeit ausgeführt zu sein. Ich habe überhaupt an dieser Arbeit gelernt — und das ist mehr als zehn Thaler für den Bogen. Halte diese Philosophie (versteht sich, diejenige abgerechnet, die ich dem Prinzen als einer poetischen Person leihen mußte) gegen die Philosophie des Julius, du wirst sie gewiß reifer und gründlicher finden."[1]

---

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner. I. (Br. K. vom 4. März und Br. Sch. vom 9. März 1789. S. 284 und S. 287.— K. Hoffmeister in seinem bekannten Werke (Th. II.

Und welche Philosophie allein könnte es sein, die nach Schillers eigenem Ausspruch in Abrechnung gebracht und lediglich der Rolle des Prinzen zugeschrieben werden sollte? Es war der erste Theil des Gesprächs: das Bekenntniß der frivolen Freigeisterei. —

## VI. Die Künstler.

### 1. Entstehung und Ausbildung.

Noch fehlt ein Glied, um Schillers erste philosophische Periode, die sich durch seine Jugend- und

---

S. 85 ff.) hat das philosophische Gespräch im Geisterseher aus der kantischen Philosophie herleiten wollen. Diese Ansicht ist grundfalsch und ein ganzes Nest von Irrthümern. 1) Irriger Weise hält er Raphael für Schiller (s. oben S. 73) und diesen darum für den Verfasser des letzten Raphaelbriefes, der auf Kant hinweist. 2) Als Schiller das philosophische Gespräch verfaßte (Januar 1789), war er mit der kantischen Philosophie noch so gut wie unbekannt. 3) Der Inhalt des Gespräches selbst ist völlig unkantisch. Daß „Zweck und Mittel nur Begriffe menschlicher Thätigkeiten und Bestrebungen seien und außerhalb dieser gar nicht angewendet werden können", hat nicht Kant gelehrt, wie Hoffmeister meint, sondern Spinoza. 4) Kant hatte in seinen moralphilosophischen Werken der Jahre 1785 und 1788 die Scheidung der Glückseligkeit und Moralität auf das nachdrücklichste gelehrt, während das philosophische Gespräch im Geisterseher die völlige Identität beider behauptet.

Wanderjahre erstreckt, zu beschließen. Die Auffassung der Welt als eines göttlichen Kunstwerks, „die Kunstidee", wie er selbst diesen Typus seiner Vorstellungsart nannte, ist uns gleichsam als der rothe Faden erschienen, der sich durch seinen Ideengang hindurchzieht. Es sind vornehmlich drei Werke, worin sich der letztere bisher entfaltet hat: die ersten philosophischen Abhandlungen, die philosophischen Briefe und das philosophische Gespräch im Geisterseher. Die Kunstidee bildete den Ausgangspunkt seiner philosophischen Physiologie, das Thema der Theosophie in den Briefen, und in dem zweiten Theile des Gesprächs haben wir den Versuch erkannt, diese Idee zu naturalisiren, d. h. aus den der Natur inwohnenden Kräften die Schönheit der Welt und die Moralität des Menschen herzuleiten.

Jetzt wird die Kunstidee in ihren natürlichen Ursprung zurückgeführt und demgemäß die Bedeutung und Entwicklung der Kunst in der Menschheit das Thema einer philosophischen Dichtung, die den Charakter eines ideenreichen Lehrgedichts mit dem eines begeisterten Hymnus vereinigt. Darin ist dieses Werk einzig in seiner Art und

paßt nicht recht in eines der Fächer der schulmäßigen Poetik. Schiller wußte, daß sein Werk, wie er selbst, von der Sache der Kunst wie von einer Mission inspirirt war, und wollte darum nicht, daß man dasselbe als eine Philosophie in Versen, als ein bloßes Lehrgedicht ansehe und seinen philosophischen Werth auf Kosten des dichterischen hervorhebe. „Es ist ein Gedicht", sagte er treffend, „keine Philosophie in Versen, und es ist dadurch kein schlechteres Gedicht, wodurch es mehr als ein Gedicht ist."[1]

Die Götter Griechenlands sind im Fluge gedichtet worden, die Künstler haben fünf Monate gebraucht, bevor sie die Werkstätte des Dichters verlassen konnten. Das Gedicht war schon im Zuge, als Schiller in Rudolstadt den 20. October 1788 an Körner schrieb: „Im nächsten Heft der Thalia wird ein Gedicht von mir erscheinen, das ich einem alten Versprechen nach schuldig war. Ich denke, es wird dich sehr interessiren." Erst den 5. März 1789 konnte er ihm melden: „Die Künstler werde ich dir über acht Tage schicken können; gedruckt sind sie". Inzwischen hatte er

[1] Briefwechsel mit Körner. I. S. 286 (9. Febr. 1789).

schon den 12. Januar das Werk in seiner ersten Ausführung, nachdem er ein Drittel gestrichen hatte, dem Freunde geschickt, um seine Meinung zu hören. Wir müssen in der Ausbildung der Künstler die erste und zweite Form unterscheiden, welche letztere nicht blos nachbessernd gewirkt, sondern durch Umgestaltungen und Zusammenfügungen, durch Ergänzungen und Einschaltungen erst das geordnete Ganze hergestellt hat. Diese Arbeit fällt in den Februar 1789. In der zweiten Hälfte des Januar, also in der Zeit zwischen der ersten Ausführung und der Vollendung der Künstler, entsteht das philosophische Gespräch im Geisterseher.

Aus Schillers Briefwechsel mit Körner läßt sich die Entwicklungsgeschichte der Künstler deutlich genug erkennen und die Metamorphose, welche das Werk erlebt hat, in ihren Hauptstadien so genau verfolgen, daß man seine Entstehung von der Urform bis zur Vollendung reconstruiren kann. Es erschien nicht der anfänglichen Absicht gemäß in der Thalia, sondern im Merkur (März 1789).[1]

---

[1] Werke VI. S. 264—279. Das Gedicht besteht aus 33 ungleichzeiligen Strophen in 483 Versen. (Leider sind durch die Unachtsamkeit des Setzers und die noch

Die Urform des Gedichtes ist bis zum 12. Januar 1789 festgestellt, die neue Ausbildung bis zum 12. Februar vollendet worden. „Die Künstler habe ich seit gestern und vorgestern wieder vor; was sie heute nicht werden, werden sie nie." So schreibt Schiller den 2. Februar. Den 25. Februar heißt es, daß schon „das jüngste Gericht" über die Künstler ergangen sei, Anfang und Ende zusammenschließen, eine ganze Kette neuer Strophen eingeschaltet, über zweihundert neuer Verse hinzugefügt seien, das Ganze jetzt einen geschlossenen Kreis bilde und dreimal so viel betrage, als Körner gelesen habe. Eine solche Ausbildung des inneren Zusammenhanges mußte natürlich eine Erweiterung des Umfanges zur Folge haben, wodurch das Werk vergrößert, aber zugleich die Schwierigkeiten des Verständnisses vermindert wurden. Schiller sagte in seiner epigrammatischen Weise, daß sein Gedicht an Größe zugenommen und dadurch an Kürze gewonnen habe.

---

gröbere Nachlässigkeit des Correctors zwei wichtige Verse (372—73) ausgefallen!, wodurch das Werk in der besten Ausgabe verunstaltet und die Verszählung verfälscht worden ist.)

2. Wieland und K. Ph. Moritz.

Auf die neue Form des Gedichtes, die in der ersten Hälfte des Februar zu Stande kam, hat Wieland, der als Herausgeber des Deutschen Merkurs das Werk in der Handschrift kennen lernte, durch zwei Unterredungen mit Schiller einen bestimmenden Einfluß ausgeübt. Er hatte an der Darstellungsart zu tadeln, daß durch den Mangel einleuchtender Uebergänge, namentlich aber durch die Vermischung der Ideen- und Bildersprache das Verständniß erschwert, die Sprache belastet und der Charakter der Poesie getrübt werde; er sagte geradezu, daß die Leichtigkeit, welche er besitze und Goethe sich erst habe erwerben müssen, Schiller niemals werde erreichen können. Einer seiner Einwürfe ging auf die Sache und betraf die Würdigung der Kunst. Um demselben zu begegnen, dichtete Schiller drei neue einzuschaltende Strophen. Dies geschah nach der ersten Unterredung. Nach der zweiten erfolgte „das jüngste Gericht".

Man hat behauptet, daß Karl Philipp Moritz, der autobiographische Verfasser des „Anton Reiser", Goethes Bewunderer und Freund, durch seine Schrift „Ueber die bildende Nachahmung des Schönen"

(1788) Antrieb und vorbildliche Ideen, wenn nicht alle, doch einige, zu den Künstlern geliefert habe. Die Behauptung, in dieser Fassung durchaus falsch, ist auf ihr richtiges Maß zurückzuführen.

Im Laufe seiner Wanderjahre hat Schiller zweimal mit diesem merkwürdigen und interessanten Manne verkehrt: im Sommer 1785 zu Leipzig (Gohlis) und im Winter 1788/89 zu Weimar, wo Moritz nach seiner Rückkehr aus Italien sich während des December und Januar aufhielt und Goethes Gast war. In Leipzig hatte Schiller in ihm seinen ausgemachtesten Widersacher getroffen, der erst kürzlich in der Berlinischen Staats- und Gelehrten-Zeitung über Kabale und Liebe Artikel geschrieben hatte, die von ästhetischem Abscheu strotzten. Der zweite schloß mit den Worten: „Nun sei es aber genug, ich wasche meine Hände von diesem Schillerschen Schmutz und werde mich wohl hüten, mich je wieder damit zu befassen".[1]

---

[1] Die Artikel sind vom 21. Juli und 6. September 1784. Julius W. Braun: Schiller und Goethe im Urtheile ihrer Zeitgenossen. Abth. I. Bd. I. (1882.) S. 72, S. 74–80. — Erich Schmidt: Richardson, Rousseau und Goethe. S. 289—301.

Trotzdem hatten sich beide zusammengefunden und leicht verständigt, Schiller identificirte sich nicht mit seinem Trauerspiel und Moritz nicht mit seinem Zeitungsartikel.

Als sie nun in Weimar einander wiederbegegneten, entdeckte sich bald ein Zug von Seelenverwandtschaft, der sie in näheren Verkehr brachte und befreundete. Moritz war ein Kunstenthusiast von der Art, die Goethe in seinem jungen Werther geschildert hatte, er sah in diesem auch sein Spiegelbild, und der ganze Widerwille einer solchen Empfindungsweise wider den Sturm und Drang des jungen Schillers und seiner Helden hatte sich in ihm gleichsam verkörpert. Daher seine Ergüsse in der Vossischen Zeitung. Aber er war, wie der Dichter des Posa, tief davon ergriffen, daß der Einzelne um des Ganzen, das Individuum um der Gattung willen dasei und keine höhere Bestimmung habe, als die Zwecke der letzteren zu befördern. Die Auflösung in das Ganze erschien ihm als die höchste Lebenserfüllung. Er dachte über Liebe und Aufopferung, über Tod und Unsterblichkeit, wie der Julius der philosophischen Briefe, über den Charakter der Vollkommenheit, als welche in

der inneren Vollendung und Abrundung eines Ganzen bestehe, wie der Prinz im zweiten Theile seines Gesprächs. Diese Ideen waren, wie wir wissen, Schillers „Lieblingsthemata". Hier fühlt er sich jetzt mit Moritz in Uebereinstimmung, und so oft er in seinen Briefen an Körner und an die Freundinnen in Rudolstadt von ihm redet, geschieht es mit dem Ausdruck persönlicher Sympathie und der Anerkennung seiner tiefen und erhabenen Denkart.

Diese Denkart hing sehr genau mit seinem Kunstenthusiasmus und seinen Ideen vom Wesen der Schönheit und Kunst zusammen, die er in dem angeführten Schriftchen entwickelt hatte. Schön sei nur das in sich vollendete und beschlossene Ganze, das um seiner selbst willen existire und keine Zwecke außer sich habe, auch nicht den, uns zu ergötzen. Dasselbe gelte von dem Künstler und seinem Werk. Die Kunst bestehe in der Nachahmung nicht der Natur, sondern des S c h ö n e n, d. i. des W i e d e r s c h e i n e s der Natur, ihres Spiegelbildes in unserer ruhig betrachtenden Einbildungskraft; daher gehöre zur Nachahmung des Schönen ein erzeugendes Bil-

dungsvermögen, d. h. Genie, während der Geschmack nur das Empfindungsvermögen oder der Sinn für das Schöne sei. Die Schönheit, welche der Künstler bildend nachahme, ist demnach seine eigene geniale Anschauung der Natur. Den Typus eines solchen Künstlers sah Moritz vor sich in Goethe.

Sein ideenreiches Schriftchen war Jahre lang durchdacht, gedrängt geschrieben, schwierig zu verstehen und gar nicht angethan, dichterisch zu inspiriren. In den ersten Tagen des Jahres 1789 hat Schiller die Schrift gelesen, nur flüchtig, von ihren Schwierigkeiten mehr abgestoßen als angeregt, und nicht in der Verfassung, sich näher mit ihr zu beschäftigen. Auf den Ursprung und die erste Ausführung der Künstler hat demnach Moritz mit seiner Schrift gar keinen Einfluß ausüben können; aber seine Anwesenheit in Weimar brachte es mit sich, daß in den ästhetischen Kreisen der damaligen Musenstadt seine Schrift viel gelesen und besprochen wurde. „Dieses öftere Sprechen über Schönheit und Kunst hat vielerlei bei mir entwickelt und auf die Künstler besonders einen glücklichen Einfluß gehabt.“ So schreibt Schiller im Hinblick auf

Moritzens Ideen an die Schwestern in Rudolstadt den 12. Februar 1789.[1]

Wo in den Künstlern die Schönheit als der Wiederschein der Natur, als deren sanftes Spiegelbild in unserer Seele bezeichnet, wo von dem Kunstwerk ausgesagt wird, daß es sich selbst genug sei und die ewigen Gesetze der Weltordnung in sich erfülle und darstelle wie kein anderes menschliches Werk, da fühlen wir uns lebhaft an Ideen erinnert, welche Moritz ausgeführt hatte.[2]

Im Uebrigen sind die Anschauungen beider von Grund aus verschieden. Moritz will das Schöne dem Nützlichen entgegengesetzt und von dem Guten und Wahren sorgfältig unterschieden wissen, während die in der platonischen und deutschen Metaphysik einheimische Lehre von der Wesenseinheit des Wahren, Guten und Schönen die Grundanschauung bildet, woraus „Die Künstler" hervorgegangen sind.

---

[1] Schiller und Lotte. Buch I. S. 169, S. 195 (Schiller an Karoline den 3. Jan. 1789), S. 225.

[2] Moritz über die bildende Nachahmung des Schönen. S. 19—21, 26—28, 35 u. a. Ueber Liebe, Aufopferung und Auflösung in die Gattung: S. 42 ff.

### 3. Die Grundidee und die Urform des Gedichtes.

Schiller selbst hat gesagt, daß „die Verhüllung der Wahrheit und Sittlichkeit in die Schönheit“ die Hauptidee seines Gedichtes sei und die Einheit ausmache, die das Ganze beherrsche. Die Kunst soll die Wahrheit versinnlichen und auf diesem Wege die Menschheit zu ihrer intellectuellen und moralischen Vollkommenheit leiten. Er nennt deshalb das Thema seines Gedichtes eine „Allegorie“, deren einheitliche Gestaltung und Durchführung seine Aufgabe und Absicht sei. „Es ist eine Allegorie, die ganz hindurchgeht, mit nur veränderter Ansicht, die ich dem Leser von allen Seiten ins Gesicht spielen lasse.“ [1]

1. Die Schönheit geht der Wahrheit voraus, dieselbe ankündigend und vorbereitend, wie die Morgenröthe dem Aufgang der Sonne. Dieses Bild, vielleicht angeregt durch die Aurora des Guido Reni, sollte das Gedicht einleiten und den Inhalt der Anfangsstrophe bilden. Weder ist diese Strophe die erste geblieben, noch lesen wir dieselbe in ihrer ursprünglichen Form, gegen welche Körner Bedenken geäußert hatte. Doch ist uns die Urform,

[1] Briefwechsel mit Körner. S. 273 (9. Febr. 1789).

wie ich glaube, nicht verloren gegangen; Schiller selbst hat sie aufbewahrt, als er vier Jahre später seine Briefe an den Herzog von Augustenburg schrieb. Der dritte dieser Briefe aus dem Frühjahr 1793 schließt mit folgenden Worten: „Ich erinnere mich hier einer Stelle aus meinem Gedicht, die Künstler, die (ich weiß nicht mehr warum) einer andern aufgeopfert worden ist. Sie mag hier als Ruine stehen bleiben:

Wie mit Glanz sich die Gewölke malen
Und des Bergs besonnter Gipfel brennt,
Eh' sie selbst, die Königin der Strahlen,
Leuchtend aufgeht an dem Firmament;
Tanzt der Schönheit leicht geschürzte Hore
Der Erkenntniß goldnem Tag voran,
Und die jüngste aus dem Sternenchore
Oeffnet sie des Lichtes Bahn.“ [1]

Diese Strophe war wohl der Uranfang der Künstler. Sollte man nicht meinen, daß unser Dichter einen Kupferstich der Aurora Guido Renis vor Augen gehabt und dieses Bild in eine Alle=

[1] Briefe von Schiller an Herzog Friedrich Christian von Schleswig=Holstein=Augustenburg über ästhetische Erziehung. In ihrem ungedruckten Urtexte herausgegeben von A. C. J. Michelsen. Deutsche Rundschau. 1876. Bd. VI. S. 409.

gorie verwandelt habe, um darin die Grundidee seiner Künstler gleich in der Anfangsstrophe auszusprechen? Warum er dieselbe aufgeopfert hat, wird sich aus dem Briefwechsel mit Körner ergeben. Hier ist die Strophe, die an ihre Stelle gesetzt wurde:

Nur durch das Morgenthor des Schönen
Drangst du in der Erkenntniß Land,
An höhern Glanz sich zu gewöhnen,
Uebt sich am Reize der Verstand.
Was bei dem Saitenklang der Musen
Mit süßem Beben dich durchdrang,
Erzog die Kraft in deinem Busen,
Die sich dereinst zum Weltgeist schwang.

Um die Sache sogleich aus der Bildersprache in die Ideensprache zu übersetzen, so sind in dem Entwicklungsgange des menschlichen Geistes die Anschauungen des Wahren wie des Guten in Bildern und Sinnbildern stets die Vorstufe der wissenschaftlichen und moralischen Erkenntniß gewesen. Die erhabenste und gewohnteste unsrer Anschauungen, die des gestirnten Himmels, trägt schon das Gefühl der schrankenlosen Größe in sich, woraus der mathematische Begriff des ewigen unendlichen Raumes hervorgeht:

Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahndend schon empfand?

Wir kehren in die Bildersprache des Dichters zurück. Die Wahrheit verhüllt sich in die Schönheit: sie gleicht der himmlischen Urania, deren Glanz das sterbliche Auge nicht zu ertragen vermag, darum hat sie ihre Sternenkrone abgelegt und erscheint uns als Cypria im Gürtel der Anmuth:

Die, eine Glorie von Orionen,
Ums Angesicht, in hehrer Majestät,
Nur angeschaut von reineren Dämonen,
Verzehrend über Sternen geht,
Geflohn auf ihrem Sonnenthrone,
Die furchtbar herrliche Urania,
Mit abgelegter Feuerkrone
Steht sie — als Schönheit vor uns da.
Der Anmuth Gürtel umgewunden,
Wird sie zum Kind, daß Kinder sie verstehn:
Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

Unsere sinnliche Natur ist begehrender, unsere geistige ist erkennender Art; das Bindeglied beider ist der Sinn für die Schönheit, der sich, obwohl sinnlich, nicht begehrend verhält, sondern rein betrach=

tend. Die sinnlich begehrende Natur ist thierisch, die blos erkennende ist rein geistig, der Sinn für die Schönheit vereinigt beide Naturen, die sinnliche und geistige, und ist darum specifisch menschlich. Das menschliche Leben geht den Weg vom Begehren zum Erkennen, von dem Dunkel der Sinnlichkeit zum Lichte der Vernunft: es ist der Weg der Läuterung. Der Sinn für die Schönheit läutert, denn er befreit uns von den Fesseln der Begierden, die auf den Stoff der Dinge gerichtet sind; ihn befriedigt die bloße Betrachtung, ihn erfreuen die Formen und Bilder der Dinge, die Scheingebilde der Phantasie und deren liebliche Illusionen. Plato hat die dunkle Sinnlichkeit mit einem Kerker, das irdische Leben der Seele mit einer Gefangenschaft verglichen, mit einer Verbannung aus den himmlischen Gefilden. Auf diese ihm verwandten Vorstellungen geht die Bildersprache unseres Dichters ein:

Als der Erschaffende von seinem Angesichte
Den Menschen in die Sterblichkeit verwies
Und eine späte Wiederkehr zum Lichte
Auf schwerem Sinnenpfad ihn finden hieß,
Als alle Himmlischen ihr Antlitz von ihm wandten,
Schloß sie, die menschliche, allein
Mit dem Verlassenen, Verbannten
Großmüthig in die Sterblichkeit sich ein,

Hier schwebt sie mit gesenktem Fluge
Um ihren Liebling, nah dem Sinnenland,
Und malt mit lieblichem Betruge
Elysium auf seine Kerkerwand.[1]

In der Liebe zur Schönheit gedeiht und entwickelt sich, frei von dem Zwange der Begierden und Pflichten, das wahrhaft menschliche Leben. Der Cultus der Schönheit ist die Kunst und seine Priester die Künstler:

Freut euch der ehrenvollen Stufe,
Worauf die hohe Ordnung euch gestellt:
In die erhabne Geisterwelt
War't ihr der Menschheit erste Stufe.

2. Diese sechs Strophen (abgesehen von der Veränderung der ersten und eingerechnet die Inhaltsangabe der vierten) bildeten in der Urform den Anfang und ersten Theil des Gedichtes (V. 34 bis 102). Dadurch waren Mitte und Ende bedingt. Zum Schluß mußte die Allegorie in den Anfang zurückgeführt werden. Am Ziel der Zeiten wird der von der Hand der Kunst erzogene und be-

[1] Diese Strophe war in dem Manuscript, welches Körner erhielt, nicht ausgeführt, sondern nur skizzirt. „Der Inhalt dieser fehlenden Strophe ist der: daß die Kunst zwischen der Sinnlichkeit und Geistigkeit des Menschen das Bindungsglied ausmache, daß sie die Sinnenwelt durch geistige Täuschung veredle u. dgl." I. S. 262

schwingte Menschengeist sich zur Anschauung des Weltgeistes erheben und der Cultus der Schönheit sich in die Erkenntniß der Wahrheit auflösen:

Zuletzt am reifen Ziel der Zeiten,
Noch eine glückliche Begeisterung,
Des jüngsten Menschenalters Dichterschwung,
Und — in der Wahrheit Arme wird er gleiten.

Dann wird die Schönheit sich als Wahrheit, die Cypria als Urania offenbaren. Das Leben der Menschheit gleicht der Reise des Telemach; Athene, die himmlische Göttin, die in der Gestalt des Mentor ihn als Freund und Führer geleitet hatte, enthüllt sich ihm zuletzt als die Tochter des Zeus:

Sie selbst, die sanfte Cypria,
Umleuchtet von der Feuerkrone,
Steht dann vor ihrem münd'gen Sohne
Entschleiert — als Urania u. s. w.

Hier schließt die Allegorie. Mit der Mahnung an die Künstler schließt das Gedicht. Die Kunst ist die Führerin der Menschheit auf ihrem Wege, der aufwärts gerichtet ist; sie steigt und sinkt durch die Künstler:

Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!

Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane,
Still lenke sie zum Oceane
Der großen Harmonie!

Die Schönheit in den Werken der Künstler und Dichter soll die Wahrheit nicht blos versinnlichen, sondern auch verkünden, sie soll die in der Gegenwart verfolgte in Schutz nehmen und dichterisch aussprechen, sie soll die im Schooße der Zukunft verborgene offenbaren. Die Künstler und Dichter seien als die Erzieher auch die Rächer und die Propheten der Menschheit:

Von ihrer Zeit verstoßen, flüchte
Die ernste Wahrheit zum Gedichte
Und finde Schutz in der Camenen Chor.
— — — — — — — — — — — —
Erhebet euch mit kühnem Flügel
Hoch über euren Zeitenlauf,
Fern dämmere schon in eurem Spiegel
Das kommende Jahrhundert auf. (452—471.)

Wir hören Posa reden: „Sanftere Jahrhunderte verdrängen Philipps Zeiten!"

Die Gebilde der Künstler verhalten sich zur Wahrheit, wie die Farben zum reinen Licht:

Wie sich in sieben milden Strahlen
Der weiße Schimmer lieblich bricht,

Wie sieben Regenbogenstrahlen
Zerrinnen in das weiße Licht:
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunknen Blick,
So fließt in einen Bund der Wahrheit,
In einen Strom des Lichts zurück.

Auch wenn wir aus dem Briefwechsel mit Körner nicht wüßten, daß die vier letzten Strophen (V. 421—483), diese Schlußglieder des Gedichtes, der ältesten Form angehören, könnten wir es aus der Sprache und Ausdrucksweise vermuthen. Die Worte: „Still lenke sie zum Oceane der großen Harmonie" erinnern uns an ähnliche Bilder in den Jugendgedichten. So heißt es in der Freundschaftsode: „Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes sterbend untertauchen Maß und Zeit". Den Dichter des Posa haben wir vernommen. Das letzte Bild stammt aus der Theosophie des Julius. Ich fürchte, daß dieses Bild, welches die Wahrheit der Newtonschen Farbenlehre voraussetzt, schon hingereicht haben würde, Goethen „die Künstler" zu verleiden.

In den ursprünglichen Schlußzeilen der Götter Griechenlands wird die Schönheit die Schwester der Wahrheit genannt: „Ihre sanft're Schwester

sende nieder, spare jene für die andre Welt". Demselben Bilde begegnen wir in der vorletzten Strophe der Künstler:

Der freisten Mutter freie Söhne
Schwingt euch mit festem Angesicht
Zum Strahlensitz der höchsten Schöne
Um andre Kronen buhlet nicht.
Die Schwester, die euch hier entschwunden,
Holt ihr im Schooß der Mutter ein;
Was schöne Seelen schön empfunden,
Muß trefflich und vollkommen sein.

In diesem Glauben, dieser festen Ueberzeugung sind die Künstler gedichtet.[1]

3. Nun muß auch dargethan werden, daß die Kunst in Wahrheit die Menschheit so veredelt habe, wie es im Anfange des Gedichtes behauptet und verlangt, im Schlusse vorausgesetzt und gepriesen wird. Die gültigsten Zeugnisse sind ihre Werke und Epochen. Die Schilderung derselben erfüllt die Mitte unserer Dichtung und besteht aus drei Strophen (V. 329—384).

[1] V. 460—467. „Ich bin überzeugt", schreibt Schiller den 25. December 1788, „daß jede Schönheit sich doch endlich in allgemeine Wahrheit auflösen läßt. Hier entsinne ich mich einer Stelle aus einem ungedruckten Gedicht" (er citirt die obigen Verse).

Schon Leibniz hatte die Künstler kleine Gottheiten genannt, da sie die Schöpfer kleiner Welten sind. Sie lassen sich die Weltharmonie, das göttliche Kunstwerk, zu ihrem Vorbilde dienen. Wir wissen, wie frühzeitig und tief Schiller sich in diese Idee eingelebt hatte. In ihrem Lichte läßt er uns die Werke der menschlichen Kunst und ihre Wirkungen erscheinen:

Dem prangenden, dem heitern Geist,
Der die Nothwendigkeit mit Grazie umzogen,
Der seinen Aether, seinen Sternenbogen
Mit Anmuth uns bedienen heißt —
Dem großen Künstler ahmt ihr nach.

— — — — — — — — — — — — — —

Jahrtausende hab' ich durcheilet,
Der Vorwelt unabsehlich Reich:
Wie lacht die Menschheit, wo ihr weilet,
Wie traurig liegt sie hinter euch!

Zwei weltgeschichtliche Proben hat die Kunst als Erzieherin der Menschheit abgelegt und glorreich bestanden, es sind die beiden Zeitalter ihrer Blüthe: die Geburt der Kunstschönheit in Griechenland und deren Wiedergeburt in Italien nach dem Untergange des oströmischen Reichs. Die zweite Epoche ist die Wiege unserer Geistesfreiheit:

Da sah man Millionen Ketten fallen,
Und über Sklaven sprach jetzt Menschenrecht,
Wie Brüder friedlich mit einander wallen,
So mild erwuchs das jüngere Geschlecht.
Mit innerer hoher Freudenfülle
Genießt ihr das gegebne Glück
Und tretet in der Demuth Hülle
Mit schweigendem Verdienst zurück.

Wir kennen jetzt die Urform des Gedichtes, wie dasselbe Körner im Januar 1789 erhielt.[1]

4. Der neue Anfang und die erste Einschaltung.

„Wie Brüder friedlich mit einander wallen, so mild erwuchs das jüngere Geschlecht." Das jüngste Geschlecht sind wir selbst, die reiffste Frucht, welche die erziehende Macht der Kunst an dem Baume der Menschheit gezeitigt hat, ist die Gegenwart des Dichters, die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, das sich schon seinem Ende zuneigt. Noch ist diese dritte Epoche in unserem Gedichte ungenannt und ungepriesen. Hier besteht eine Lücke, die ausgefüllt werden muß.

---

[1] Es bestand aus zwölf ausgeführten Strophen in 165 Versen. Noch 21 Strophen und über 300 Verse kamen hinzu, bevor es in seinem völligen Umfange zwei Monate später im Merkur erschien.

Körner hatte die Anfangsstrophe aus zwei Gründen getadelt. Das Bild sei etwas verbraucht und der Inhalt nicht recht zur Einleitung geeignet, da man gleich mit der Thür ins Haus falle; er hatte auch bemerkt, daß die Schilderung der historischen Epochen vielleicht besser in den Anfang passen würde als in die Mitte.

Schiller beherzigte alle drei Mahnungen. Er änderte nicht blos die Anfangsstrophe, sondern den Anfang selbst und zwar so, daß er mit dem Preise einer historischen Epoche begann, aber die der vergangenen Zeitalter an dem Orte ließ, wo sie stand, er hatte die glückliche Eingebung, die Gegenwart, den Zeitpunkt des Gedichtes selbst gleich in den ersten Worten zu schildern. So entstand der neue Anfang, dem Schiller nachrühmen durfte, daß derselbe „ganz vortrefflich ausgefallen" sei.[1]

Die Herrschaft des Menschen über die Natur, das Reich der Cultur, welches Bacon der neuen Zeit als ihr Thema und Ziel verkündet hatte, ist in voller Entfaltung begriffen. Mitten in der

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner. I. S. 263, 268 (Br. Körners vom 16. 30. Januar 1789), S. 273, S. 279 (Br. Schillers vom 9. und 25. Febr.).

Gegenwart hat Kant eine Epoche der Selbsterkenntniß begründet, mit der an Tiefe kein früheres Zeitalter wetteifern kann. Der Zeitpunkt, in welchem Schiller seine Künstler dichtet, ist eine „thatenreiche Stille", die letzte vor dem Sturm. Sie erscheinen im März 1789. Noch zwei Monate, und die Versammlung der französischen Reichsstände beginnt zu tagen:

Wie schön, o Mensch mit deinem Palmenzweige,
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschlossnem Sinn, mit Geistesfülle,
Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit,
Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze,
Durch Sanftmuth groß und reich durch Schätze,
Die lange Zeit dein Busen dir verschwieg.
Herr der Natur, die deine Fesseln liebet,
Die deine Kraft in tausend Kämpfen übet
Und prangend unter dir aus der Verwilderung stieg.

Auf diese Höhe der Zeit hat uns die Kunst emporgeführt, die allein im Stande ist, den Menschen in seinem sinnlich-geistigen Wesen zu ergreifen und zu bilden:

Im Fleiß kann dich die Biene meistern,
In der Geschicklichkeit ein Wurm dein Lehrer sein,
Dein Wissen theilst du mit vorgezogenen Geistern,
Die Kunst, o Mensch, hast du allein.

So ist in dem neuen Anfang das Thema des Ganzen schon angedeutet und flüchtig anticipirt.[1]

2. Auch Wieland war mit dem Anfang in seiner ersten Fassung unzufrieden gewesen und wie Schiller schrieb, „gleich über der Schwelle gestrauchelt". Die schnellen Wechsel der Bilder und Ideen, wie die Vermischungen beider waren nicht nach seinem Geschmack; noch weniger gefiel ihm, daß die Kunst nur die Dienerin der höheren Cultur sein sollte und den Künstlern, nachdem sie ihre Dienste erfüllt hatten, gesagt wurde:

Mit innrer Freudenfülle
Genießt ihr das gegebne Glück
Und tretet in der Demuth Hülle
Mit schweigendem Verdienst zurück.

Offenbar sind diese Verse gemeint, wenn Schiller in seinem Briefe an Körner schreibt: „Wieland ist sehr weit von dieser Demuth entfernt. Alles, was wissenschaftliche Cultur in sich begreift, stellt er tief unter die Kunst und behauptet vielmehr, daß jene dieser diene".

Schiller mußte ihm Recht geben, zumal in seinem Gedicht dieselbe Idee schon angelegt, aber

[1] Ebendas. I. S. 273 (Br. vom 9. Febr. 1789).

noch nicht entwickelt war. Jetzt mußte ausgesprochen werden, daß die Kunst die erste und letzte Hand an die Bildung des Menschen lege, daß sie deren Anfang und Ende, die Vorstufe und das Endziel der Wissenschaft sei. So entstanden drei neue Strophen, die unmittelbar nach den obigen Versen eingeschaltet wurden und dem Schlusse der Allegorie vorangingen (V. 385—427):

Wenn auf des Denkens freigegebnen Bahnen
Der Forscher jetzt mit kühnem Glücke schweift u. s. w.
— — — — — — — — — — — — — —
Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur,
Mit euch, dem freud'gen Erntekranze,
Schließt die vollendende Natur.

Die Erziehung der Kunst umfaßt und bildet den ganzen Menschen, auch seine geistige Natur, auch die erkennende Thätigkeit und deren Werke. Die Werke der Wissenschaft sollen so einleuchtend, so vollendet und in sich abgerundet sein, wie die Kunstwerke. Darum möge die Kunst der Wissenschaft, der Künstler dem Denker zum Vorbilde gereichen:

Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euren Armen erst sich freun,

Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein.[1]

Man vergleiche nur die Welt mit der Weltweisheit, um in der Bilanz der letzteren das ungeheure Deficit zu erkennen, die Differenz zwischen Soll und Haben in dem Contobuche der Wissenschaft! Unser Wissen ist Stückwerk, zerstückelt wiederum in Theile und Theilchen ohne zusammenhaltende Einheit und Ordnung. So vieles liegt noch in völligem Dunkel, so viele Fragen sind noch ungelöste Räthsel, so viele Theile nicht Glieder, sondern Bruchstücke.

Wenn man die Welt einen Bau nennt und nach Art eines architektonischen Kunstwerks auffaßt, wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch thut und Schillers „Kunstidee" fordert, wie wenig gleichet der Bau der Wissenschaft, der das Abbild der Welt sein soll, seinem Original! Es fehlt diesem Bau an Ordnung, Vollständigkeit und Licht. Und dabei sind die Baumeister so stolz und ihre Handlanger oft so dünkelhaft. Je mehr der Denker dem Vorbilde des Künstlers nacheifert und das eigene Werk künstlerisch einzurichten und

[1] Ebendas. I. S. 274 (Br. Schillers v. 9. Febr. 1789).

zu ordnen bestrebt ist, um so mehr werden jene Mängel schwinden, die Bruchstücke werden ergänzt, die Räthsel gelöst, die blinden Nothwendigkeiten erhellt werden, und das liebe Ich wird in der Betrachtung des großen Ganzen sich selbst verkleinern und vergessen:

Je schönre Glieder aus dem Weltenplan,
Die jetzt verstümmelt seine Schöpfung schänden,
Sieht er die hohen Formen dann vollenden,
Je schönre Räthsel treten aus der Nacht,
Je reicher wird die Welt, die er umschließet,
Je breiter strömt das Meer, mit dem er fließet,
Je schwächer wird des Schicksals blinde Macht,
Je höher streben seine Triebe,
Je kleiner wird er selbst, je größer seine Liebe.

So erklärt sich diese Stelle (V. 408—426), die in unserem Gedicht eine der tiefsinnigsten und unter den dunklen vielleicht die schwierigste ist. Auch ihre Ausdrucksweise ist schwerfällig. Was die Würdigung der Kunst und die Auffassung ihres Wesens betrifft, so sind die gleichzeitigen und verschiedenartigen Einflüsse, welche Wieland und Moritz auf das Werk ausgeübt haben, hier recht vernehmlich zu verspüren. Obgleich die folgende Stelle in einem Briefe an Körner sich nicht auf diese Strophe bezieht, so darf sie doch zur vorzüglichen Erklärung

derselben von seiten des Dichters selbst dienen: „Diese ganze Strophe muß man überhaupt mit einer lebhaften Gegenwart des Hauptgedankens lesen: daß der Mensch, in dem einmal das Gefühl für Schönheit, für Wohlklang und Ebenmaß rege und herrschend geworden ist, nicht ruhen kann, bis er alles um sich in Einheit auflöst, alle Bruchstücke ganz macht, alles Mangelhafte vollendet oder, was eben so viel sagt, bis er alle Formen um sich her den vollkommensten nähert".[1]

5. Das jüngste Gericht und die Vollendung.

Daß „die Künstler", das Werk unseres Dichterphilosophen, nur nicht selbst Lücken haben und behalten, die nach ihrer eigenen Forderung das Wesen eines Kunstwerks nicht zuläßt! Wir haben die Bedeutung der Kunst, ihre weltgeschichtlichen Epochen, ihre Verdienste um die menschliche Geistesbildung preisen hören, aber wir haben nichts von dem Ursprunge der Kunst und ihrem Fortgange, nichts von der Art und Weise, wie sich daraus die wissenschaftliche und sittliche Cultur entwickelt hat, vernommen.

---

[1] Ebendas. I. S. 301. (Br. v. 30. März 1789.)

1. Hier also gab es noch auszufüllende Lücken, neue Glieder mußten zur Begründung der vorhandenen Theile ausgebildet, eine ganze Kette neuer Strophen gedichtet werden, die in das Gedicht einfügt wurde, so daß sie die Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters und der Bedeutung der Kunst mit der Schilderung ihrer Werke und vergangenen Epochen verknüpfte.

Es waren vierzehn neue Strophen, von denen die zehn ersten (V. 103—265) den Ursprung und Fortgang der Kunst, die vier letzten (V. 266—328) die Entwicklung der wissenschaftlichen und sittlichen Geistesbildung aus der Kunst darzustellen hatten. Durch die Gespräche mit Wieland war der Blick des Dichters für die Mängel seines Werkes sehr geschärft worden. Er schrieb den 12. Febr. 1789 an die Freundinnen in Rudolstadt: „Vor einigen Tagen war Wieland bei mir, um eine kleine Fehde, die wir über eine Stelle in den Künstlern hatten, mit mir abzuthun. Das Gespräch führte uns weit in gewisse Mysterien der Kunst. Wieland war kaum eine halbe Stunde weg, so durchlas ich meine Künstler, einige vorher sehr werth gehaltene Strophen ekelten mich an, und dies gab

mir Anlaß, vierzehn neue dazuzuthun, die ich nicht in mir gesucht hätte, d. h. deren Inhalt bisher nur in mir geschlafen hat". Zwei Wochen später nennt er in seinem Briefe an Körner diese Ausstoßung einiger Strophen und die Einführung der vierzehn neuen „das jüngste Gericht", das er über die Künstler gehalten habe.[1]

1. Wie in dem Weltall das Chaos dem Kosmos, d. i. der mechanischen und physischen Weltordnung, vorausgeht, so in der Menschenwelt das Chaos der Begierden, d. i. der Krieg aller mit allen, der Weltbetrachtung. Nun bietet die Natur Gegenstände dar, die nicht begehrt, sondern nur betrachtet werden können, wie der Schein oder Wiederschein der Dinge in der Abschattung und Spiegelung der Körper. Die Anschauung dieser wesenlosen Formen weckt im Menschen die Bildungslust, die, gelehrig und erfinderisch, nicht dabei stehen bleibt, die Bilder der Natur in Sand und Thon nachzuahmen, sondern aus eigener Kraft neue Arten emporstrebender Gestalten und wohllautender Töne hervorbringt:

[1] Schiller und Lotte. Buch I. S. 225 ff. Vgl. Schillers Briefwechsel mit Körner. I. S. 279.

Der Obeliske stieg, die Pyramide,
Die Herme stand, die Säule sprang empor,
Des Waldes Melodie floß in dem Haberrohr,
Und Siegesthaten lebten in dem Liede.

Wie in der Natur aus den Verbindungen der einfachen Körper die zusammengesetzten hervorgehen, die wieder neue Verbindungen eingehen, woraus die lebendigen Körper sich aufbauen, ähnlich verhält es sich mit den Gebilden und Ordnungen der Kunst. Die einfachen Gebilde werden Glieder einer Ordnung, die selbst wieder das Glied einer höheren Ordnung wird:

Das Kind der Schönheit, sich allein genug,
Vollendet schon aus eurer Hand gegangen,
Verliert die Krone, die es trug,
Sobald es Wirklichkeit empfangen.

Die Reihe nachbarlicher Säulen bildet die Säulenhalle, die Reihe nachbarlicher Heldenlieder das Epos, welches gemeinsame Heldenthaten schildert. In der Brust der versammelten Hörer verstummen alle rohen Begierden; hier ist nichts, was man mit Händen packen und an sich reißen, was man knechten oder verschlingen könnte. Diese Bilder heroischer Kräfte und Tugenden sind die ersten Phantasie- und Geistesgenüsse, die ersten Freuden

des Menschen, „die seine Gier nicht in sein Wesen reißt, die im Genusse nicht verscheiden".[1] Aus dem thierisch begehrenden wird das sinnlich-geistige, weltanschauende, denkende Wesen:

Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke
Sprang aus dem staunenden Gehirn.
Jetzt stand der Mensch und wies den Sternen
Das königliche Angesicht u. s. f.

Das Heldenlied erhebt, das Hirtenlied besänftigt die Gefühle; jenes veredelt die wildesten Begierden der Selbstsucht, die auf Vernichtung und Kampf ausgehen, dieses veredelt die heftigsten Triebe der nach Geschlechtslust gierigen Sinnlichkeit. Der veredelte, vom Schönheitssinn zur Auswahl gelenkte Geschlechtstrieb ist die Geschlechtsliebe:

Daß von des Sinnes niederm Triebe
Der Liebe bessrer Keim sich schied,
Dankt er dem ersten Hirtenlied u. s. w.

Es besteht ein tief verborgener Zusammenhang zwischen den Gesinnungsarten der Menschen, ihren Handlungen und deren Folgen, die sich ins Unab-

---

[1] Briefwechsel mit Körner. I. S. 299 (Br. Sch. vom 30. März 1789).

sehliche erstrecken. In diese Nothwendigkeit mischen sich die Spiele des Zufalls; die dunkle Macht, die beide verwebt, ist das Verhängniß oder Schicksal, das den Lauf der Welt beherrscht. Aber unser gewöhnlicher Gesichtskreis ist viel zu eng und flach, um die Ordnungen des Weltlaufs zu umfassen; wir erleben die Schicksale der Welt wie die eigenen, ohne sie zu erkennen. Die Dichtung, die epische und dramatische, offenbart sie uns:

Was die Natur auf ihrem großen Gange
In weite Fernen aus einander zieht,
Wird auf dem Schauplatz im Gesange
Der Ordnung leicht gefaßtes Glied.

Sie enthüllt uns den Zusammenhang zwischen Schuld und Schicksal, zwischen Schicksal und Gerechtigkeit. Das Schicksal erkennen heißt dasselbe vorhersehen, die Folgen der That abwägen und demgemäß seine Handlungen einrichten. Diese Einsicht ist die Vorsicht:

Lang, eh' die Weisen ihren Ausspruch wagen,
Löst eine Ilias des Schicksals Räthselfragen
Der jugendlichen Vorwelt auf;
Still wandelte von Thespis' Wagen
Die Vorsicht in den Weltenlauf.

Das allgemeine Menschenschicksal, das jeden ohne Ausnahme trifft, ist der Tod. Aber in der

künstlerischen Anschauung, die in dem Menschenleben ein wohlgeordnetes Ganze zu sehen bestrebt ist, erscheint der Tod nicht mehr als „ein Mißklang auf der großen Laute“, das Sterben nicht mehr als „der langen Thorheit Ende“, das in nichts ausgeht. Künstlerisch betrachtet, erscheint unser irdisches Leben als ein Bruchstück, das durch die Fortdauer „jenseits der Urne“ ergänzt wird. Der Künstler bildet den Tod als den Zwillingsbruder des Schlafes, der Dichter vergleicht ihn mit dem Schatten im Mondlicht:

Da zeigte sich mit umgestürztem Lichte,
An Kastor angelehnt, ein blühend Polluxbild,
Der Schatten in des Mondes Angesichte,
Eh' sich der schöne Silberkreis erfüllt.

Bei diesen Zeilen schwebte dem Dichter ein Gleichniß Ossians vor, der von einem sterbenden Helden gesagt hatte: „Der Tod stand hinter ihm wie die schwarze Hälfte des Mondes hinter seinem silbernen Horn“.

Es war eine Zeit, wo Schiller aus materialistisch und pessimistisch gesinnten Zweifeln den Glauben an die Unsterblichkeit verneinte und preisgab; er hat später, wie sein Posa und Julius, die

moralische Gesinnung in einer Höhe gefaßt, wo sie dieses Glaubens nicht mehr bedurfte, und die Hoffnung auf die himmlische Glückseligkeit aufhörte ein Beweggrund zur Tugend zu sein. Jetzt läßt er die Künstler und Dichter die Idee des jenseitigen Lebens wiederherstellen. Aber was sie uns bieten, ist nicht der Glaube, sondern die „Poesie der Unsterblichkeit". „Diese ist ein Product des Gefühls für Ebenmaß, nach welchem der Mensch die moralische Welt beurtheilen wollte, ehe er diese ganz überschaute."[1] Es wäre wichtig genug, durch eine eingehende Untersuchung festzustellen, wie sich Schiller als Dichter und als Philosoph in den verschiedenen Epochen seines Lebens zu dem Unsterblichkeitsglauben verhalten hat.

2. Aus den Anschauungen der Kunstwerke und der Freude, die sie uns gewähren, reift eine höhere Sinnesart, die sich unwillkürlich unseres Denkens, Fühlens und Wollens bemächtigt. Auf diesem Wege entwickelt sich aus der Kunst eine höhere wissenschaftliche und sittliche Geistesbildung. Das Grundgesetz aller Kunst ist Maß und Harmonie. Wir folgen ihrem Vorbilde und erfüllen ihr Gesetz,

[1] Ebendas. I. S. 300--301.

indem wir harmonisch denken, fühlen und wollen. Harmonisch denken heißt die Kunstidee auf das Weltall übertragen, dieses als göttliches Kunstwerk auffassen und die Weltharmonie erforschen:

In selbstgefäll'ger jugendlicher Freude
Leiht er den Sphären seine Harmonie,
Und preiset er das Weltgebäude,
So prangt es durch die Symmetrie.

Bei diesen Worten mochte als deren weltkundiges Beispiel unserem Dichter die Lehre des Pythagoras vorschweben, der die musikalische Harmonie (Tonleiter) entdeckt hatte und in der kosmischen (Sphärenharmonie) verkörpert sah.

Die Seelenharmonie ist unser eigenes, von der Kunst gereiftes, vom Schönheitssinn gelenktes, keineswegs erkünsteltes Werk. Unsere Gefühle und Affecte in ihrer reichen Mannigfaltigkeit nnd maßvollen Selbstbeherrschung sind gleichsam das Saitenspiel der Seele, auf dem jeder Affect so voll und mächtig, so leise und sanft erklingt, als ihm gebührt, keiner mißtönend. Dieser wohlgestimmte Accord der Gefühle, diese Anmuth der Affecte ist gemeint, wenn es in unserem Gedichte heißt:

Wohin die laute Freude eilet,
Wohin der stille Kummer flieht,

Wo die Betrachtung denkend weilet,
Wo er des Elends Thränen sieht,
Wo tausend Schrecken auf ihn zielen,
Folgt ihm ein Harmonienbach,
Sieht er die Huldgöttinnen spielen
Und ringt in still verfeinerten Gefühlen
Der lieblichen Begleitung nach.

Es giebt auch ein harmonisches Wollen, eine Schönheit der Gesinnung und der Willensverhältnisse, die sich als harmonische Sittlichkeit offenbart und darin besteht, daß Pflicht und Neigung in uns übereinstimmen, daß wir die sittlichen Gebote zugleich aus Einsicht und Liebe erfüllen:

Daß der entjochte Mensch jetzt seine Pflichten d e n k t,
Die Fessel liebet, die ihn lenkt u. s. f.

Diese Idee der harmonischen Sittlichkeit hat Schiller bewahrt und auch später, als er sich die kantische Philosophie angeeignet hatte, wider deren rigoristische Sittenlehre festgehalten und vertheidigt.

Jene höhere Sinnesart, die wir dem erziehenden Einflusse der Kunst zu danken haben, veredelt die bitteren Entsagungen, welche das Schicksal fordert. Was wäre auch die Lebensharmonie, wenn die Todesfurcht herrschte, wenn der Horror vor diesem Medusengesicht den sanften Fluß unserer

„still verfeinerten Gefühle" erstarren machte und ihr „Harmonienbach uns nicht dahin folgte, wo tausend Schrecken auf uns zielen"? Die Stelle unseres Gedichtes ist geweiht, in welcher Schiller das harmonische Sterben schildert. Wir vergegenwärtigen uns ihn selbst. Zwei Jahre waren seitdem vergangen, als die zerstörende Krankheit jäh über ihn hereinbrach und die hohe Gestalt in eine Leidensgestalt verwandelte. Im Rückblick auf den dahingeschiedenen Freund sagte Goethe im Epilog zur Glocke:

Er hatte früh das ernste Wort gelesen,
Dem Leiden war er, war dem Tod vertraut.[1]

In langen leidensvollen Jahren, während seine körperlichen Kräfte immer von neuem untergraben wurden, hat sich der Dichter und der Künstler immer höher geklärt und vollendet. So hat Schiller die Worte seiner Künstler an sich selbst erprobt und erfüllt:

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotnem Busen
Vom sanften Bogen der Nothwendigkeit.

---

[1] 10. August 1805, 10. Mai 1810, 10. Mai 1805.

## VII. Schiller als Künstler.

Wieland hatte „Die Künstler“ als Kunstwerk getadelt und ihren Verfasser auf seine eigene poetische Leichtigkeit als ein jenem unerreichbares Muster hingewiesen. Er hatte gut reden und tadeln. Nach der Beschaffenheit und Aufgabe seines Genius konnte es ihm nie in den Sinn kommen, tiefsinnige, schwierige und neue Ideen dichterisch auszusprechen. Er besaß in unvergleichlicher Weise das ergötzliche Talent der komischen Erzählung, welche die losen Spiele des kleinen Gottes unübertrefflich zu schildern vermochte. Aber man soll einen Geist von Dantescher Ideentiefe nicht tadeln, weil ihm die Gaben und die Kunst Boccaccios gefehlt haben. So beneidenswerth Schiller Wielands Leichtigkeit fand, hätte er dieses Talent, selbst wenn es ihm eigen gewesen wäre, in einem Gedichte wie „Die Künstler“ nicht verwerthen können.

Auch hat es ihm trotz aller Mühe nicht gelingen wollen, sein Werk so zu gestalten, daß es die Forderungen erfüllte, die er selbst in einem späteren Gedichte an ein Kunstwerk echter Art gestellt hat: „Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen, steht das Bild vor dem entzückten

Blick!" So reich seine Künstler an Ideen und Bildern sind, die glückliche Uebereinstimmung beider ist oft genug zu vermissen. Niemand hat diesen Mangel peinlicher gefühlt und schärfer beurtheilt als Schiller selbst; verfuhr er doch so streng, daß er die Künstler in die Ausgabe seiner Gedichte (1800) nicht aufnahm. „Das Gedicht ist durchaus unvollkommen", schrieb er an Körner, „und hat nur einzelne glückliche Stellen, um die es mir freilich selbst leid thut."[1]

Der Werth eines Gedichtes besteht nicht immer in seinem Kunstwerth. Weder Wielands Tadel noch Schillers eigene abschätzige Urtheile können in unseren Augen die Bedeutung der Künstler im mindesten schmälern. Diese ruht weit tiefer, als das ästhetische Werthmaß, es sei im Uebrigen noch so fein und richtig, zu erfassen vermag. Alle Welt klagt über die Schwierigkeiten unseres Gedichtes, und doch hat dasselbe schon ein Jahrhundert lang als ein Schatz herrlicher Sinnsprüche bestanden, die

---

[1] Briefwechsel II. S. 358 (21. October 1800). Vgl. über die Künstler die vorhergehenden Briefe I. S. 452, II. S. 63, 66, 91 (Brief vom 25. Mai 1792, 5. und 27. Mai 1793, Wiedergebung 3. Februar 1794).

so viel angeführt werden und nie ihren erhebenden Eindruck verfehlen.

In welchem Fache der Poetik die Künstler unterzubringen seien, ist eine Frage, die uns wenig kümmert. Das Gedicht ist einzig in seiner Art: es mußte sein und etwas Aehnliches kommt nie wieder, denn es ist aus dem Geist einer Epoche geboren, die auch nicht wiederkommt.

Wir haben zweimal den Sturm und Drang unserer verjüngten Poesie erlebt: das erstemal, als Goethe erschien und dann zehn Jahre später, als Schiller hervortrat. So verschiedenartig beide Führer sind, ihre Schicksale, ihre dichterische Naturen und deren Entwicklung, doch strebten sie unwillkürlich auf dasselbe Ziel, in welchem jeder von beiden erkannte, daß der Beruf des Künstlers sein alleiniger und wahrer Wirkungskreis sei.

Als Goethe nach seiner Rückkehr aus Italien die letzte Hand an die Erneuerung und Vollendung seines Tasso legte, dichtete Schiller die Künstler. Den 17. März 1788 hatte Goethe von Rom an Karl August geschrieben: „Ich habe mich in dieser anderthalbjährigen Einsamkeit wiedergefunden, aber als was? — als Künstler!“ Ein Jahr später,

den 9. März 1789, schreibt Schiller von Weimar an Körner: „Ich habe auf dieser Welt keine wichtigere Angelegenheit als die Beruhigung meines Geistes, aus der alle meine edleren Freuden fließen. Kann ich zu sehr eilen, dieses höchste Interesse zu befördern? Ich muß ganz Künstler sein können, oder ich will nicht mehr sein.“ Körner antwortete, nachdem er das Gedicht in seiner Vollständigkeit gelesen hatte: „Du hast mir eine der glücklichsten Stunden gemacht. Du kennst das seelenerhebende Gefühl, das dir bei mir zu Gebote steht, sobald du deine Kräfte aufbietest. Ich bin stolz darauf, dich zu verstehen.“

„Es ist dadurch kein schlechteres Gedicht, wodurch es mehr als ein Gedicht ist“, hatte Schiller gesagt. Dieses Mehr besteht darin, daß es ein vom Zeitgeist gewolltes, von dem Anbruch einer Epoche inspirirtes Gedicht war: es ist kein Lehrgedicht, sondern die Verkündigung einer Mission, welche Goethe und Schiller gemeinsam in den goldenen Tagen unserer Litteratur erfüllt haben.

den 9. März 1789, schreibt Schiller von Weimar an Körner: „Ich habe auf dieser Welt keine wichtigere Angelegenheit als die Beruhigung meines Geistes, aus der alle meine edleren Freuden fließen. Kann ich zu sehr eilen, dieses höchste Interesse zu befördern? Ich muß ganz Künstler sein können, oder ich will nicht mehr sein.“ Körner antwortete, nachdem er das Gedicht in seiner Vollständigkeit gelesen hatte: „Du hast mir eine der glücklichsten Stunden gemacht. Du kennst das seelenerhebende Gefühl, das dir bei mir zu Gebote steht, sobald du deine Kräfte aufbietest. Ich bin stolz darauf, dich zu verstehen.“

„Es ist dadurch kein schlechteres Gedicht, wodurch es mehr als ein Gedicht ist“, hatte Schiller gesagt. Dieses Mehr besteht darin, daß es ein vom Zeitgeist gewolltes, von dem Anbruch einer Epoche inspirirtes Gedicht war: es ist kein Lehrgedicht, sondern die Verkündigung einer Mission, welche Goethe und Schiller gemeinsam in den goldenen Tagen unserer Litteratur erfüllt haben.